GIAMBATTISTA PEYRETTI DA CASTAGNOLE DI PIEMONTE DOTTORE IN...

La scienza nel senso rigoroso della parola è l' interpretazione del reale (1) e di se stessa. Egli non basta fare il libro della realtà: fa d'uopo inoltre fare il libro del libro di essa. Chi medita sul reale senza meditare sulla sua meditazione possiede un tesoro senza saperlo. La scienza come interpretazione di se stessa è una relazione *sui generis* tra chi sa e la scienza saputa: è il giudizio che ella pronuncia sovra se stessa costituendosi così soggetto giudicante ed oggetto giudicato. Tal relazione nasce dal ripiegamento dell' intelligenza sovra se stessa, ripiegamento impossibile all'istinto ed al senso, perchè appetire di appetire e sentir di sentireo non significano nulla od il mero appetire ed il mero sentire. Quindi non v'ha l' istinto dell' istinto nè il sentimento del sentimento, ma v'è la cognizione della cognizione. Il perchè tutto quanto è ampio lo scibile umano si riassume nella soluzione di questo doppio problema: *Che cos' è il reale? Che cosa è la scienza?* Il primo si può chiamare problema ontologico, il secondo problema

(1) Contrappongo qui il reale all'ideale.

Queste tre scienze constano ciascuna di due parti indissolubili: l'una è lo studio delle potenze, l'altra dei loro termini. L'osservazione delle leggi e dei mezzi, coi quali le forze fisiche e le potenze dell'anima si svolgono naturalmente, svela le leggi ed i mezzi, coi quali si può promuovere e dirigere il loro sviluppo coll'arte; quindi nasce la pedagogica, corollario dell'antropologia. L'ideologia poi, la quale ha per oggetto il risultato della potenza conoscitiva, cioè la scienza, si può dividere in due teorie, secondo i due momenti virtuale ed attuato per cui passa la scienza, come vedremo. Or qui si osservi la diversità e l'intima congiunzione ad un tempo dell'ideologia e della gnoseologia: questa medita la natura della forza conoscitiva dell'anima umana e quindi è una scienza psicologica e fa parte perciò dell'ontologia: quella investiga la natura del prodotto di questa forza; e a malgrado di una tale differenza si prestano tuttavia un aiuto scambievole in quanto che le risposte, che devono rendere alle domande che si dirige ciascuna intorno al proprio obbietto, si compiono a vicenda, come vedrassi fra poco. Onde noi ne studieremo un aspetto secondo questa connessione. All'enciclopedia poi delle scienze filosofiche tien dietro come appendice la sua storia.

Secondo questo disegno stabilirò alcune proposizioni intorno alle principali scienze ontologiche, riserberò una discussione un po' ampia per l'ideologia, e chiuderò il lavoro con poche tesi intorno alla storia della filosofia (1). Dissi intorno alle

ma a torto secondo il mio giudizio. Parmi vi siano ragioni che possono giustificare questa sentenza. Intanto gli è forse per essersi la potenza immaginativa ravvisata in questo modo, che con istupore generale la nostra Università desidera ancora una cattedra di Estetica?

(1) Ho creduto di dovermi allontanare, per quanto mi era legalmente concesso, dall'uso sancito dal Regolamento riducendo le sei dissertazioni ad una sola secondo il costume dei candidati tedeschi e svilupandola il più che mi fosse possibile dentro i limiti di un lavoro di questa natura. In luogo di ciascuna delle altre cinque stabilirò, come dissi, poche tesi complesse e fondamentali che le riassumano e che potranno poi essere svolte oralmente nell'esame ove la discussione venga a cadere su di esse. La ragione di questa mia risoluzione non ha bisogno di essere chiarita perchè evidente.

scienze ontologiche *principali*, cioè più importanti; quindi non mi atterrò rigorosamente all' ordine tracciato nella loro classificazione, ma sceglierò quelle di esse, che sebbene vi occupino un posto subordinato cioè siano logicamente precedute da altre, le precorrono tuttavia gerarchicamente, voglio dire dal canto dell'eccellenza (1).

(1) Per tal modo, nella mancanza di un apposito Regolamento, questo lavoro sarà almeno per quanto è possibile in armonia col Regolamento che determina le materie intorno alle quali debbe versare l'esame di laurea.

DALLA TEOLOGIA RAZIONALE

I. Intorno a Dio la mente umana si può proporre tre ricerche: 1° se Egli sia; 2° che cosa Egli sia; e 3° quale relazione Egli abbia cogli esseri finiti, nell' ipotesi che alcuno ne esista.

II. Iddio è, perchè se non fosse, lo spirito umano non potrebbe dire che è o che non è. Il nullismo scientifico universale è una conseguenza inevitabile dell' ateismo; onde questa proposizione: Iddio è o non è, decide la questione dell' essere o non essere dello scibile.

III. La risposta alla domanda *che cosa sia Dio* si identifica colla soluzione del problema *se Dio sia*, perchè in lui l' essenza si immedesima colla esistenza. Dunque gli attributi, che la mente dell' uomo a cagion della sua finitudine distingue in Dio, riduconsi tutti ad unità perfetta nel suo *essere*. Questa parola applicata a Dio esprime perciò quello che significhiamo colle due parole *esistenza* ed *essenza* (1) parlando degli enti finiti. Ritenendo tuttavia tal distinzione come quella che spande qualche raggio di luce sull' essere di Dio, possiamo classificarne gli attributi muovendo dalla definizione che egli diede di se stesso ed a cui l' umano intelletto si può sollevare colle proprie forze quantunque sia lontano dal poterla cogliere pienamente. Iddio è l' ente che si chiama *io sono*

(1) Prendo qui la voce *essenza* non per significare l'incognita delle cose, ma il complesso dei loro attributi.

colui che sono. Nulla di più vero che questa definizione, in cui è espresso il doppio aspetto personale e metafisico della Divinità. E infatti se Dio fosse solo *ciò* che è, non *colui* che è, sarebbe nullo a se stesso ed il suo nome non sarebbe *l'Essere* ma *un essere*. I panteisti moderni rigettano la personalità e quindi il loro Dio non è l'Essere ma un essere; il quale nella natura e per mezzo della natura viaggia in cerca della sua coscienza ossia diviene l'Essere. Concepire Iddio in questo modo è, rigorosamente parlando, un negarlo, e quindi il panteismo è un ateismo. Il concetto di Dio identificandosi con quello dell'Essere, e questo implicando quello della personalità, ne conseguita che gli attributi divini si possono richiamare a questa doppia radice dividendoli in *metafisici* e *personali*. Chiamo metafisici quegli attributi mediante i quali soli Iddio sarebbe nullo a se stesso, e personali quelli coi quali Egli è a se stesso ossia si possiede. Dio è l'Essere; dunque è individuale, uno, scevro di potenzialità, semplice, immutabile, eterno, infinito, assoluto, necessario, intelligibile (a sè almeno) (1) per se stesso, puro noumeno senza fenomeno e via discorrendo; Dio è personale; dunque è vivente, intelligente, santo e beato.

IV. Le relazioni di Dio cogli esseri finiti si possono ridurre a due, di principio e di fine. Iddio è principio del finito; ed è tale non per via di emanazione, sibbene di creazione, cioè di produzione intelligente e libera. La conservazione e la provvidenza si identificano colla creazione.

V. La creazione è abeterna, eterna, ed il suo termine riesce nel tempo. L'abeternità e l'eternità della creazione spiegano la immutabilità divina in questa sua operazione *ad extra* e non ostano alla sua libertà ma la fondano.

VI. Iddio crea per un fine. Questo non è fuori di Dio, ma è Dio stesso in quanto si manifesta alla sua opera (2).

(1) Fo questa restrizione per non pregiudicare una questione che svolgerò nell'ideologia.

(2) Vedi *Bertini*.

DALLA PSICOLOGIA

La cosmologia, come abbiamo detto, è la scienza delle opere di Dio ossia del finito. Ora intorno al finito l' intelligenza umana si può proporre tre sole questioni, identiche a quelle che si fa riguardo a Dio; si può cioè chiedere: 1° se esista un finito; 2° quale sia la sua natura; e 3° qual relazione interceda fra esso e l' infinito.

Il primo problema si risolve in senso affermativo, ma non *a priori* puramente nè puramente *a posteriori*, sì con una dimostrazione, la quale consiste nell' osservare ciò che il finito ci mostra di innegabile, vale a dire la sua apparenza, e nel considerarne questo fenomeno in relazione con Dio e quindi collo scopo della creazione. Da ciò si scorge che la soluzione di questo problema presuppone almeno parzialmente quella del terzo: indipendentemente da questa non si può stabilire del finito altro che la sua fenomenalità. Ma neppure il secondo si può sciogliere pienamente senza l'ultimo, poichè a tal uopo si ricercano considerazioni teleologiche: è impossibile sapere che cosa sia *realmente* il finito senza sapere che cosa debba essere secondo lo scopo che Dio si propone nel crearlo (1). Lo scioglimento poi di questa seconda questione conduce a stabilire *a posteriori* la moltiplicità del finito e con esso la sua divisione in due parti, spirito e natura o mondo esterno. Intorno all' uno e all' altra si ripetono i tre problemi

(1) Vedi *Bertini.*

proposti intorno al finito in genere, e ne nasce da una parte la filosofia dello spirito, ossia la psicologia, dall'altra la filosofia della natura. Noi dobbiamo solo ragionare dello spirito. E quantunque esso si trovi congiunto con un sistema di forze diverse da sè e formanti ciò che si chiama corpo umano, noi possiamo tuttavia fare astrazione sino ad un certo punto da questo, perchè l'uomo come animale entra nel giro del mondo esterno e spetta alla filosofia della natura il trattarne.

I. Esiste un essere diverso da Dio e che si chiama spirito o anima umana. Infatti la sua apparenza è innegabile; ora tra questa apparenza e Dio non si possono escogitare che tre relazioni, di identità, di assoluta indipendenza e di dipendenza. Le due prime si debbono escludere, e la terza è una dipendenza assoluta. Imperocchè Dio conosce soltanto ciò che egli è e ciò che egli fa; e siccome lo spirito non è con esso identico ed è tuttavia da lui conosciuto, ne segue che ne dipende in quanto ne è fatto. Dunque la sua esistenza non è solo apparente, ma reale (1).

II. Moltissime sono le ricerche che si possono istituire intorno alla natura dello spirito umano. Tuttavia è facile vedere che esse possono venir distribuite in tre classi: altre hanno per iscopo di determinare che cosa sia in sè, altre se e come esso si svolga, ed altre infine se e come sia in relazione colla natura e specialmente con quella parte di essa che dicesi corpo umano. Dalle prime risulta che *l'anima umana è una forza finita che percipisce sensitivamente ed intellettivamente e che opera secondo questa doppia percezione.* La finitudine di tal forza è la temporaneità relativamente all'esistenza, l'imperfezione relativamente all'essenza, e si arguisce dalla considerazione delle operazioni delle sue potenze: queste sono tutte contenute nella data definizione. Che se lo spirto umano è una forza finita, ne segue che è insostenibile il panteismo egoistico di Amedeo Fichte.

III. Le indagini della prima specie conducono ancora a stabilire la semplicità, l'identità e l'immortalità dell'anima umana, dimo-

(1) Vedi *Bertini.*

strabili le due ultime non per mezzo dell'osservazione psicologica, ma teleologicamente.

IV. Le investigazioni della seconda classe menano a questo risultato: lo spirito umano si svolge ossia è mutabile, e lo sviluppo si effettua non regressivamente nè per una vicenda invariabile di progresso e regresso, ma progressivamente.

V. Quanto si è finalmente alle ricerche della terza classe, esse pervengono ad asserire che l' anima umana si trova in congiunzione col mondo esterno nonchè col corpo che quasi la veste: e ciò mediante una doppia percezione, sensitiva ed intellettuale. Sensitivamente il corpo è da essa percepito in modo immediato ed immanente, e talora anche transitorio; il mondo esterno mediatamente, cioè in quanto viene in una certa maniera ad identificarsi col corpo ed immanentemente e talvolta eziandio transitoriamente. Il commercio dell' anima col corpo, ove facciasi astrazione dalla comunicazione intellettiva che ha con esso, consiste nella detta percezione sensitiva, immediata ed immanente.

VI. In ordine poi alla relazione che stringe lo spirito umano con Dio apparisce dalle cose ragionate di sopra, che essa consiste nell' essere il primo creato dal secondo e pel secondo. Quest'ultima relazione costituisce la destinazione dello spirito umano: essa è l' amore perfetto dell' Ente assoluto.

DALL' ETICA

Secondo la classificazione tracciata la psicologia veniva divisa in quattro teorie, estetica, gnoseologia, callologia ed etica. Io mi restrinsi ad alcuni enunciati generali intorno allo spirito, senza entrare in nessuna discussione particolare cioè senza discendere ad alcuna di queste scienze considerate partitamente: ciò feci perchè era mio intento di dire qualcosa *ex professo* almeno dell' ultima. Senonchè potrebbe parere a taluno che il considerare, secondo io fo, la scienza del bene morale come una parte della psicologia non sia un provvedere acconciamente alla dignità di questa disciplina. Ma se si osserva che è impossibile parlare del bene morale dell' uomo senza discorrere della potenza che a lui lo procaccia, si vedrà ragione perchè non deve essere sconveniente all' etica il posto che le ho assegnato. D' altra parte abbiamo veduto che alla psicologia tra gli altri ufficii incombe pur quello di determinare la destinazione dell' anima umana; ora chi stabilisce lo scopo debbe anche dichiarare i mezzi con cui lo si ottiene. Che cosa saranno essi mai? Sono nel nostro caso identici collo scopo medesimo, poichè questo è l' amore perfetto di Dio, e lo spirito non può aspirarvi che mediante l' amore di cui è capace nella vita mondana. Ma non essendo la virtù, oggetto dell' etica, altro che l' amore di Dio (quest'amore, non fa d' uopo di dirlo, abbraccia anche quello degli spiriti finiti), ne segue che tale

scienza si identifica colla parte accennata della psicologia epperò ne è il compimento.

I. Quindi l'etica si può definire la scienza della destinazione dello spirito umano e dei mezzi di conseguirla. Ma consistendo tale destinazione nell'amore perfetto ed eterno dell'Ente assoluto, ed i mezzi di raggiungerla essendo l'amore temporaneo e sempre perfettibile del medesimo oggetto, la data definizione si trasforma in quest'altra più chiara e concisa: *l'etica è la scienza dell'amore di Dio.* Ho detto che l'amore di Dio implica anche quello degli spiriti finiti; ed infatti questi in tanto sono degni di amore in quanto sono insigniti di un'eccellenza assoluta che loro deriva dalla relazione di conoscenza e d'amore che li stringe con Dio. Laonde fare astrazione dalla divinità e pretendere tuttavia di stabilire doveri verso gli uomini è cosa men savia che voler fabbricare sull'arena: è rigorosamente parlando edificare sul nulla. L'ateismo perciò ed il panteismo che ne è una maniera non possono parlare di etica.

II. L'amore di Dio è, come notammo, scopo e mezzo secondo che è compiuto, epperò oltramondano, ovvero iniziale soltanto e mondano. Quindi l'etica si può dividere in due parti, generale e speciale, parallele a questo doppio aspetto dell'amore ideale ed effettivo. Quella che tratta del primo antecede logicamente all'altra che discorre del secondo, perchè non si può giudicare della perfezione di un particolare atto d'amore senza sapere che cosa sia l'amore perfetto. La nostra mente ne ha l'intuito in quanto apprende nell'atto primo del suo conoscimento Iddio come amante se stesso. Ma per elevarsi riflessivamente al concetto di questo amore divino e quindi dichiarare in che cosa debba consistere l'amore perfetto umano, conviene partire dalla considerazione dell'amore in genere; e questo essendo una relazione tra la potenza che ama e l'oggetto amabile, è d'uopo anzitutto stabilire la realtà e la natura dell'una e dell'altro. Conseguentemente l'etica generale si può suddividere in due parti, di cui l'una medita sulla potenza amante, ossia sulla libertà, l'altra sull'oggetto amabile. La conclusione di questa doppia indagine è la definizione

dell' amore umano perfetto: questo dovrà poi servire di criterio all' etica speciale ne' suoi giudizi.

III. La realtà della libertà è innegabile. Infatti l'uomo crede di essere libero, dunque è tale. Perocchè nell' ipotesi che questo giudizio fosse erroneo, esso sarebbe o necessario e dovrebb' essere imputato a Dio; ovvero libero e non sarebbe più falso ma vero, giacchè per esser possibile ha d'uopo della libertà: l'errore in questo caso è una verità. Fra le altre dimostrazioni che a questa si potrebbero ancora aggiungere la teleologica ha un rigore che non lascia nulla a desiderare.

IV. Essa come potenza è un atto primo d' amore intelligente e scevro da qualunque necessità intrinseca. Quindi non è esatta la definizione della libertà che la colloca nella facoltà di scegliere tra due volizioni opposte, poichè questa potenza elettiva appartiene già allo svolgimento della libertà, epperciò non esprime il suo contenuto primitivo. Quest' atto primo d' amore nel suo sviluppo diviene prima un' elezione fra due contraddittorii e non mai fra due contrari (1).

V. V' ha un amabile che invita ed un amabile che comanda l' amore. I beni finiti appartengono al primo; il bene infinito, sia che esso si consideri in Dio ovvero negli spiriti creati, al secondo genere. L' amabile invitativo non impone doveri perchè la sua dignità è ecceduta da quella dell' essere, a cui questi doveri verrebbero imposti; ma l' amabile imperativo gode di questo diritto. Epperciò l' immoralismo è assurdo, perchè è una negazione della realtà del dovere. La forza poi con cui l' amabile della seconda specie si impone alla libertà, è ciò che dicesi legge. La quale non è solo una nozione della mente, ma *un' idea*, *che comanda con sommo imperio e vuol essere ubbidita* (2), cioè un intelligibile concreto e vivente.

VI. L' amore in genere è una congiunzione dell' amante coll'amabile. Un tale amore non è criterio compiuto per giudicare

(1) Vedi *Bertini*.
(2) Vedi *Gioberti - Del Buono*.

l' educatore, ed il fine dell' individuo le cui potenze si educano; le prime dal secondo ossia dalle potenze medesime. Dalla varietà della condizione della persona educatrice nascono due specie di educazione, *naturale* e *delegata*, suddividentesi la seconda in privata e pubblica, e quest' ultima ancora in ecclesiastica (1) e sociale. Secondo il fine dell' educazione essa è *generale* e *speciale*. La prima è una come il fine di tutti gli uomini; il quale essendo la cognizione e l' amore di Dio, consegue che l' educazione generale è identica colla religiosa. La seconda varia giusta lo stato, l' età ed il sesso dell' educando: quindi tre specie di educazione. Relativamente allo stato è ecclesiastica, militare e civile: questa ultima si suddistingue in scientifico-letteraria, artistica, commerciale, industriale o tecnica, ecc.; in ordine all' età è infantile, puerile e giovanile; riguardo al sesso, maschile e femminile. Finalmente avuto rispetto alle potenze l' educazione è fisica e spirituale: la seconda si suddivide in intellettuale, morale ed estetica (2).

II. L' arte dello educare in universale si riassume tutta quant'è in queste due funzioni, *eccitare* e *dirigere* le potenze dell' individuo al conseguimento del suo fine. A questi due ufficii riduconsi tutti quelli che i varii pedagogisti assegnano all' educatore. Ma per compierli si richiedono mezzi: questi sono 1° la parola; 2° la legge; 3° i corpi; e 4° l' arte. La parola vuole considerarsi come eccitatrice della immaginazione e manifestatrice del bello, come risvegliatrice della riflessione e rivelatrice d'idee, e come promulgatrice di voleri: nel primo caso è mezzo di educazione estetica, nel secondo di educazione intellettuale, e nel terzo di educazione morale. La legge è mezzo essa pure di morale educazione in quanto imponendosi alla volontà col comando e dirigendosi all' affetto colla sanzione eccita l' uomo all' effettuazione del bene. I corpi si possono ravvisare come forza bruta atta a modificare

(1) Esercitata voglio dire per autorità delegata dalla Chiesa.

(2) Non enumero l' educazione del senso perchè questa non si può ottenere che indirettamente e si ottiene necessariamente per mezzo delle altre come un loro corollario.

il nostro organismo, e sono mezzi di educazione fisica, e come effettuazioni del bello e sono mezzi di educazione estetica: sotto questo secondo rispetto appartengono al mondo dell'arte. La quale però non è solo estetica come in questo caso, in cui realizza il bello per mezzo dei corpi, ma anche intellettuale e morale poichè il vero eziandio ed il buono si possono colla ragione (1) e colla volontà tradurre in atto. L'arte morale è ciò che chiamasi esempio. Il primo mezzo che si deve porre in opera nella educazione spirituale è questa triplice arte, perchè l'osservazione del reale precorre al concepimento dell'ideale.

III. Ma con quali norme adempiere questi ufficii e adoprare questi mezzi educativi? I più valenti pedagogisti le riducono alla *unità*, all' *universalità*, all' *ordine* o *armonia*, alla *gradazione* ed alla *convenienza*. L'educazione debb' essere una relativamente allo scopo, universale riguardo alle potenze, armonica in ordine all'intreccio di esse nel loro sviluppo, graduata rispettivamente al loro successivo svolgimento, e da ultimo conveniente alla natura e destinazione dell'uomo, nonchè all'individualità, all'età, al sesso dell'educando. La nostra educazione scolastica degli anni passati era una violazione più o meno compiuta di queste leggi. Concepite esse in un sistema formano ciò che chiamasi *metodo* nella ampia significanza della parola. Se si considerano le potenze da educare, esso si può dividere in tecnico, estetico, logico e morale.

IV. Quanto si è al metodo logico giova innanzi tratto avvertire che la mente umana si trova in relazione col vero in due modi diversi, intuitivamente e riflessivamente. Ora vi può egli essere un metodo che governi il momento intuitivo? Si certamente, ma un metodo divino, non un metodo umano, perchè l'intuito non cade nel dominio dell'arte sibbene in quello soltanto della natura: l'uomo non ne è autore a se stesso ma lo riceve. Per contro il momento riflessivo appartenendo all'opera dello spirito ne può essere dominato per la virtù che esso ha di ripiegarsi sovra se

(1) Una scuola normale, ad esempio, sarebbe appunto l'effettuazione di una verità cioè della scienza dell'insegnamento.

stesso, ed è capace perciò e abbisogna di un complesso di regole che lo guidino: questo non può essere determinato altrimenti che colla osservazione del modo onde il riflettere si sviluppa spontaneamente. Ma anzi tutto, che cos'è il riflettere? *È esprimere il vero.* L'intuito lo vede ma non lo significa. A tale espressione tutte riduconsi le funzioni della riflessione. La quale perciò essenzialmente è una, sebbene accidentalmente possa essere duplice: può cioè lo spirito esprimere il vero non solo a sè, ma anche ai suoi simili; senonchè questa seconda espressione non differisce sostanzialmente dalla prima. Nell'uno e nell'altro caso l'espressione del vero non è altro che il suo insegnamento, ed il metodo logico perciò si può convenientemente chiamare didattico. Esso è uno come uno è l'insegnamento; tuttavia, se si ritiene la distinzione accidentale tra l'insegnare a sè e l'insegnare agli altri, esso si può dividere in autodidattico (la logica ordinaria è appunto questa prima specie di metodo) ed eterodidattico. Ciò posto, la riflessione, o espressione, o insegnamento spontaneo del vero ha luogo dietro la legge di gradazione; dunque il sistema di norme direttrici di tale insegnamento quando è opera dell'arte debbe riposare su questa legge. Quindi il metodo didattico in generale si può definire *un sistema di norme dirigenti gradatamente dal noto chiaro e distinto al noto oscuro e confuso* (che sono il facile e il difficile della mente) *le operazioni riflessive* (le quali sono l'arte intellettuale) *della ragione in ordine all'insegnamento del vero.*

V. Dalla legge di gradazione conseguita che l'istruzione nei primi anni della coltura intellettuale debb'essere varia, cioè *estesa* anzichè *profonda.* Quest'estensione però della educazione prima debbe via via restringersi nei varii periodi della secondaria per fare un luogo proporzionato alla profondità, sinchè nella superiore questa rimanga, a così dire, padrona del campo e quella non le sia che sussidiaria. L'opinione di coloro i quali sostengono che nell'istruzione primaria si deve anzi badare alla qualità (profondità) che alla quantità delle cognizioni è fondata sovra un giudizio onninamente erroneo intorno al modo onde si svolge spontanea-

mente l'umana riflessiva e sur un falso concetto dello scopo di questa istruzione: la quale non può aspirare all'insegnamento della scienza, ma solo ad abbozzarlo preparandone la materia, quando non si discorra di alcune discipline strumentali, ma delle scienze finali, teologia, antropologia e cosmologia.

VI. Dovendo l'insegnamento essere graduato, conseguita ancora che il metodo che lo governa non può essere sintetico–analitico, si analitico–sintetico (1). La sentenza contraria è combattuta pienamente dall'osservazione della natura degli oggetti, sovra i quali la riflessione si reca nel suo primo sviluppo: a questo errore si deve ascrivere la scarsità dei frutti prodotti dalla educazione intellettuale specialmente primaria, che negli anni scorsi compartivasi presso di noi. Tuttavia il metodo sintetico–analitico ha la sua importanza quando non si adoperi per insegnare (o meglio, per insegnare la prima volta) ma per riassumere il vero insegnato e per esporlo, ove sia necessario e possibile, sotto un aspetto diverso, sotto l'aspetto della dipendenza logica dei varii suoi elementi. Sicchè si può stabilire in generale che la compiuta e rigorosa espressione del vero consta di due momenti, l'uno ascensivo, l'altro discensivo: il primo parte dal tutto, dal concreto, dal particolare, dall'esempio, dal fatto e perviene alle parti, all'astratto, all'universale, alla regola o massima, alla legge; il secondo tiene un procedimento contrario: quello è diretto dal metodo analitico-sintetico, questo dal sintetico–analitico, che chiamasi anche scientifico come quello che esprime l'ordine logico che le idee componenti una scienza hanno fra loro (2). Senonchè al principio che

(1) In queste due denominazioni non ho riguardo al punto di partenza sibbene all'ordine secondo il quale le due funzioni didattiche, analisi e sintesi, si succedono. Quando si considerasse il metodo in relazione coll'oggetto da cui la riflessione piglia le mosse la cosa correrebbe a rovescio, ed in vece del metodo analitico-sintetico si dovrebbe adottare il sintetico-analitico.

(2) La distinzione di questi due momenti ascensivo e discensivo è quasi interamente dimenticata in molti libri di testo in uso nelle nostre scuole: valga per tutti quello di filosofia morale: il vero punto

254

abbiamo enunciato come generale (non però come universale) conviene fare una eccezione: esso è vero qualunque volta si dà l'accennata distinzione fra il concreto e l'astratto, ma sarebbe falso quando essa non si verificasse: tal è il caso in cui il punto dell'insegnamento ed il punto d'arrivo sono amendue concreti ed è impossibile riepilogare i risultati analitici in altro ordine da quello con cui ad essi si giunse: allora i due processi metodici diversificano l'uno dall'altro solo nella forma e si identificano quanto alla sostanza (vedi *Primi Principii di Metodica* del professore A. Rayneri).

di partenza in esso non si ritrova nelle prime ma nelle ultime pagine: l'autore pensa solamente a discendere. Bacone aveva già veduto la distinzione e l'ordine di questi due processi e la esprimeva così .... *neque .... in plano via sita est, sed ascendendo et descendendo; ascendendo ad axiomata, descendendo ad opera.* La Didattica non è che l'esplicazione di questo aforismo.

DALLA IDEOLOGIA

ABBOZZO DI UNA CRITICA DELL' INTUITO E DEL PRINCIPIO DELLA SCIENZA.

La questione ideologica, cui mi propongo di discutere un po' ampiamente, ha due parti parallele ai due momenti che ho distinti nella scienza, il principio e la sua esplicazione. Il mio assunto si limita alla prima parte, ed ha quindi per iscopo di determinare *l' idea fondamentale della scienza*, idea che si può chiamare *Primo scientifico.* Ma come è impossibile discutere la natura del principio della scienza senza interrogare la potenza conoscitiva che lo apprende, così volendo investigar quella ci sarà mestieri passare per la ricerca della natura di questa. Ora la natura di una potenza non si può determinare senza stabilire la natura del suo termine; quindi dovendo ricercare il Primo scientifico dovremo passare per la discussione della natura dell' oggetto del primo momento della facoltà conoscitiva cioè dell' intuito. Senonchè pervenuti alla definizione dell' intuito mediante la determinazione del suo oggetto, noi avremo con ciò appunto risposto alla domanda: che cos' è il principio della scienza? perchè esso deve evidentemente essere identico coll' oggetto intuitivo. Il quale perciò, quasi vertice di un angolo, crea da un lato il momento primo del conoscimento e per esso la sua esplicazione, dall' altro il momento primo della scienza e per esso il suo sviluppo: da una parte l' enciclopedia, dall' altra la forza intellettiva che la produce svolgendola dall'oggetto da cui riconosce la sua vita.

Che cos' è il principio della scienza? Egli non v'ha dubbio che il principio della scienza debb' essere della stessa natura della scienza medesima epperò una cognizione. Ma un' idea qualunque non può essere il principio dell' umano sapere, poichè tal principio debbe essere potenzialmente tutto quanto lo scibile; dunque il concetto che costituisce il Primo scientifico è un' idea madre. Ora tutti i filosofi di valore convengono nella distinzione di due momenti cogitativi nello spirito umano, chiamati intuito e riflessione; inoltre è indubitato che questa si limita a svolgere chiaramente e distintamente dinanzi all'umano intelletto la tela intuitiva oscura e confusa. Dunque il Primo scientifico non si identifica col Primo riflessivo, perchè la riflessione non comincia la scienza, ma la continua; sibbene col Primo intuitivo, perchè nell'intuito il sapere ha le sue radici (1). Ma giova ancora considerare che lasciando dall'un dei lati il risultato dell'operare dell'intuito e della riflessione, risultato che consiste in una cognizione oscura e confusa pel primo, e in un' idea chiara e distinta pella seconda, un carattere che divide l'intuito dalla riflessione consiste nella immanenza ed estemporaneità dell'operare dell' uno e nel processo discorsivo e temporaneo dell'altra. Quindi l'intuito possiede tutte le idee della riflessione ma non distinte (chè l'intelligenza per distinguere deve discorrere, deve muoversi) sibbene fuse in un'idea unica. Da ciò si vede primieramente ragione per cui io dissi che il Primo scientifico è un'idea anzichè un complesso di idee, e si intende secondariamente come la quistione si possa trasformare in quest'altra: *Qual'è l'idea che costituisce la cognizione intuitiva?* La cognizione è il risultato dell'operazione del conoscere; la natura del risultato dell'azione si può conoscere studiando la natura dell'azione; quindi la formola del problema ora stabilito ci si converte in quest'altra: *Che cos'è il conoscere intuitivo?* Ancora: si conosce

(1) Questa distinzione del Primo intuitivo dal Primo riflessivo può giudicare molti sistemi che si proposero la nostra questione del Primo scientifico. In generale v' ha in essi la confusione dell' un Primo coll'altro, e danno come Primo intuitivo un principio che non è che un Primo riflessivo, siccome vedremo più innanzi.

la natura dell'operazione conoscendo il modo onde essa ha luogo; conseguentemente un' ultima trasformazione del problema ce lo formola in questi termini semplicissimi: *Come si conosce intuitivamente?* Tale domanda può aver due sensi: *Donde si origina il conoscere intuitivo? Come si origina il conoscere intuitivo?* E questa seconda può ancora suonare: *Come si origina intimamente o essenzialmente il conoscere intuitivo?* e: *Come si origina estrinsecamente o formalmente il conoscere intuitivo?* Noi ommettendo per brevità l' epiteto *intuitivo* che sottintenderemo ci limitiamo la domanda al donde ed al come estrinseco per le ragioni che vedremo nel progresso del nostro discorso.

Prima di accingerci allo scioglimento della questione propostaci dobbiamo istituire tre ricerche preliminari che sono: 1° se sia vero che l'anima umana non conosca, come pretendono alcuni, o almeno come si potrebbe a torto o ragione, non cerchiamo per ora, supporre; 2° se non sia falso che essa conosca solo apparentemente; e 3° se si possa ammettere che ella conosca effettivamente. La prima la chiamiamo nullismo, la seconda scetticismo, e la terza dogmatismo. Quest' ultima supposizione è divisibile in tre; la prima e la seconda sono affatto semplici. Se non che relativamente alla terza ipotesi sorge di nuovo una questione, come si direbbe, pregiudiziale: posto che io conosca effettivamente potrò conoscere il modo onde conosco? Nel caso affermativo il problema che ci proponemmo ha un senso, e lo spirito si può chiedere: donde s'origina questo mio conoscere? Forse da se stesso? Forse da un diverso da sè? E in questo caso: Forse identificandosi con esso? Forse distinguendosi da esso? E in questa seconda ipotesi: Forse dal reale come appreso dal sentimento? Forse dal reale come appreso da una potenza diversa dal sentimento? Ed in quest'ultima supposizione: Forse come appreso nella sua forma astratta? Ovvero come colto nella sua forma concreta? Ed in questo secondo caso: Forse come finito? Forse come infinito? Ecco due ipotesi fondamentali in cui il dogmatismo si suddivide, il sensismo ed il razionalismo, e due ancora in cui questa seconda si suddistingue: quella che stabilisce a principio del conoscere l' essere astratto,

ossia una o più idee pure scevre di concretezza, e che si può chiamare ideismo, e l'ontologismo.

Lo spirito umano non conosce. Questa sentenza è strana, anzi assurda evidentemente, ma è storica. Io ignoro se vi sia stato tra i filosofi antichi chi osasse sfidare con tanta audacia la natura umana alla lotta contro l'orgoglio di chi vuol essere onorato colla fama di dotto e giurare ad un tempo che egli nulla conosce; ma so che fra i moderni vi è chi erige a pronunziato scientifico *la scienza essere la negazion della scienza* (1). E certo Feuerbach non intende di immedesimare la sua sentenza colla modesta confessione di Socrate nè colla *dotta ignoranza* di Nicolò di Cusa: essa pel suo autore non ha un valore morale, ma logico. Qui si erige a principio dello scibile il nullismo scientifico: il sapere è il non sapere: la contraddizione è la culla e quindi la tomba dell'intelligenza umana; l'espressione di tale dettato è A = — A.

Una teorica che si fonda sulla contraddizione, che procede contraddittoriamente e che aspira a conchiudere la necessità della contraddizione non è confutabile, ma compatibile. Infatti chi volesse accingersi all'opera tenterebbe di combatterla o con una dimostrazione contraddittoria o con una dimostrazione positiva: nel primo caso se provasse qualche cosa non proverebbe certo contro il principio, ma in favore di esso, poichè chi dimostra contraddicendosi non può riuscire che alla conclusione della contraddizione, e quindi a provare vero il pronunziato che volea oppugnare; nel secondo caso è facile osservare che costui cadrebbe nell'errore di falso supposto, giacchè egli comincerebbe per ammettere come già legittimato alla scienza ciò che gli è contrastato, qual è lo strumento adoperato per conseguire lo scopo. Il nullismo scientifico (2)

(1) Q'est ce que la Religion? *Trad. di Feuerbach per Ermanno Ewerberck.*

(2) Egli non è a confondersi il nullismo scientifico col nullismo ontologico: si può essere nullisti ontologici senza essere nullisti scientifici; si può credere, voglio dire, al pensiero senza credere alla realtà del suo obbietto, mentre è impossibile credere il reale quando si nega l'idea.

non potrebbe senza rinunziare a sè stesso menar buona una dimostrazione positiva, poichè il dimostrare è un conoscere, ed il nullista colloca a principio del sapere l'ignoranza assoluta. E veramente l'unico genere di dimostrazione possibile contro i fautori di questa dottrina potrebbe essere l'argomento che si propone di cogliere l'avversario in contraddizione; ma ciò che è la morte dello spirito che afferma è la vita di quello che nega; tu vorresti provargli ch'egli si trova in contraddizione, ed egli non attende nulla di meglio, poichè vuol contraddirsi. Vorresti forse provargli ch'egli non si contraddice? egli non ammetterebbe per una parte la tua dimostrazione, come un istante fa accennammo, e la accetterebbe per l'altra come quella che gli chiarirebbe la sua ragione. In somma, discutere non si può se le due parti non convengono su qualche punto, epperò vorrebbe far opera impossibile chi tentasse di combattere il nullismo scientifico: la sua confutazione debb'essere opera sua propria: esso deve perire sotto i proprii colpi: lo uccide solo il filosofo che lo lascia vivere senza curarsene: chi vuole spegnerlo gli dà vita. Se non che egli è piuttosto credibile che il nullismo scientifico non sia professato di buona fede da niuno, non esclusi coloro che sono autori dello stupendo trovato. Il filosofo sincero debbe confessare l'impossibilità di tale conato, giacchè chi nega il pensiero lo asserisce nello stesso tempo non potendosi negare senza pensare; onde oltre il non curarla, per combattere tale dottrina si può ancora fare appello alla morale, salvando così la scienza colla virtù, se la scienza non può salvare dal naufragio se stessa.

Che se il nulla conoscitivo è troppo ripugnante per poter essere ammesso, a quale partito si dovrebbe appigliare chi volesse procedere graduatamente ammettendo il meno possibile? Tra il nulla ed il reale l'umano intelletto concepisce ciò che appare. Quindi il conoscere apparente fu per alcuni filosofi tutto il sapere che sia all'uomo concesso. Io nego o richiamo in dubbio la realtà dell'obbietto del mio pensiero, e dubito della realtà dello stesso pensiero; esso mi apparisce essere ma ignoro se sia o no; io conosco dunque apparentemente. Pirrone, il suo amico e discepolo

Timone, Enesidemo, Agrippa, Menodoto e Sesto Empirico si accorsero che si poteva dubitare della realtà del pensato e del pensiero, ma non osarono negare le apparenze; quindi si stettero paghi allo scetticismo ontologico e scientifico senza rovesciar nel nullismo. Il loro sistema era una protesta contro l'impotenza dell'umano intelletto e l'impenetrabilità del reale, non una negazione dell' intelligenza. Fichte, pervenuto alla fine delle sue conclusioni dedotte con logica rigorosa dall'identificazione dell'anima colla coscienza, formolò il suo scetticismo ontologico e scientifico, asserendo che ogni realtà è un sogno e che il pensiero è il sogno di questo sogno. Egli si spinse così sino all'apparenza dell'apparenza ed identificò la prima coll' umano conoscimento. Ora corre egli un divario essenziale tra il nullismo e lo scetticismo scientifico? Lo scettico suppone ciò che non è: egli crede che l'apparenza concepita dalla mente umana sia qualcosa che stia bilicato tra il nulla ed il reale senza essere avvincolato con questo, quando in effetto l'apparente essendo un modo non è concepibile senza la sostanza cui aderisce. Che se si volesse sostenere con Fichte che questa sostanza è ancor essa un'apparenza, si potrebbe tuttavia osservare ch'essa ha perciò stesso cessato d'esser sostanza divenendo un modo e che quindi lo spirito la concepisce sotto la medesima condizione della prima, e così procedendo in infinito, se tale processo non fosse impossibile. La sostanza è inevitabile; quindi se il pensiero appare è, poichè per apparire è giuocoforza essere. Anzi l'apparire non è altro che l'essere in quanto si rivela all' umano intelletto, epperciò è una relazione del reale col pensiero; ora perchè dall'apparente non si potesse argomentare al reale, uopo sarebbe che la relazione stesse librata fra' suoi due termini senza collegarsi in nissun modo almeno con quello a cui si vorrebbe conchiudere, ciò che è assurdo. Può infatti la mente umana concepire qualcosa che altro non faccia se non apparire? Quindi se l'apparenza si considera come disgiunta dalla realtà, è un nulla a rigore di termini, giacchè la prima senza la seconda non è più concepibile; ora tutto che non è tale è nulla, tutto ciò che è potendosi concepire, sebbene non si possa talvolta pienamente in-

tendere. Dunque lo scetticismo scientifico riducesi al nullismo, ovvero snaturasi trasformandosi in dogmatismo. Ed è facile tale trasformazione osservando solamente che sebben fosse vero che l'uomo conosca solo in apparenza, tuttavia gli è vero del pari che egli desidera di conoscere realmente: ora desiderare di conoscere è già un conoscere poichè *ignoti nulla cupido*. Si vorrebbe forse sostenere che questo desiderio è solo apparente? Ma non puossi negare che l'uomo desidera almeno effettivamente di desiderar di conoscere; dunque o abbracciare il procedimento all'infinito anche in questo caso, od ammettere come reale il desiderio di conoscere, e quindi come effettivo il conoscere stesso. Io mi immagino di conoscere ma mi illudo..... Per illudersi bisogna conoscere: se io non conoscessi non potrei illudermi. In somma: o gli scettici propongono una dottrina che non è formolabile, ed in tal caso sono nullisti, o un sistema che è formolabile, ed in questa ipotesi sono dogmatici, perchè una catena di giudizi dubbiosi tutti è impossibile, e quindi è nulla, tutti dubbiosi meno uno, e questo converte lo scetticismo scientifico di universale in parziale, che finisce per disparire anch'esso sotto i passi della logica e trasformarsi in dogmatismo scientifico.

Sono adunque da rigettarsi le due dottrine nullistica e scettica, e rimane perciò come conseguenza di questa esclusione la dottrina dogmatica. Ora se una soluzione nullistica o scettica di tali questioni avrebbe evidentemente escluso la questione propostaci, la risoluzione dogmatica non toglie ancora la necessità dell'inchiesta preliminare sulla impossibilità o possibilità di sciogliere il problema del come l'uomo conosca. Schulze parteggiò per la prima di queste due opinioni: muovendo dai dettati kantiani e svolgendoli più ampiamente asserì che l'umana cognizione non può essere conosciuta nella sua origine, ma solo ne' suoi elementi, nella diversità delle sue specie, e nelle leggi governative dell'umano convincimento nelle varie maniere di cognizione. Quindi per lui ogni filosofia in quanto si propone di spiegare l'origine del conoscere è impossibile. La quistione, come si scorge, ha con sè la massima importanza, ed i filosofi farebbero opera utile a sè ed alla scienza qua-

lora prima di por mano alla soluzione d'un problema si chiedessero se l'intento è o no ottenibile. A mio parere non puossi rispondere nè a questa, nè ad altra domanda della medesima natura senza risalire all' idea critica (1) dei limiti della nostra intelligenza: in tale idea noi troveremo la norma che governerà il nostro giudizio intorno alla impossibilità o possibilità dello scioglimento in cui ci vogliamo occupare. Tale problema è un limite o no della nostra ragione? Egli può credersi come sentenza inconcussa che i limiti dell'umano sapere riduconsi a due, alle essenze reali delle cose ed al come intimo delle origini. La realtà di questi due limiti non si può negare senza immedesimare la mente umana colla divina secondo i dettati del panteismo. Imperocchè per abbracciare coll'intelletto le essenze delle cose l'uomo dovrebbe essere eminentemente (nel senso scolastico della parola) le essenze e quindi essere infinito. Le essenze si possono considerare in due momenti, l'uno ideale, l'altro effettivo: l'ultimo è una copia imperfetta del primo, il quale essendo in Dio è Dio. Ora se l'uomo fosse le essenze ideali potrebbe penetrarle ma sarebbe Dio; se fosse le essenze effettive delle cose che conosce non le potrebbe tuttavia apprendere poichè esse sono solo un esempio delle ideali, e l'esemplato si conosce per l'esemplare. Quindi l'umana intelligenza sarebbe ancora ecceduta dal suo obbietto: invece perchè v'abbia cognizione compiuta è d'uopo che vi sia equazione tra la grandezza dell'obbietto pensato e la comprensiva del subbietto pensante (2). Quindi nasce che l'uomo quantunque sia

(1) Chiamo idea critica quella che è norma di tutti i giudizi intorno ad un ordine di cose. Così la cognizione del Buono è l'idea critica di tutte le azioni morali; quella del Bello è l'idea critica dell'ammirabile naturale e artistico, e via discorrendo. Quindi la frase: cercare il principio del reale si potrebbe tradurre in questa espressione: cercare l'idea critica del reale; come investigare il principio dello scibile è indagarne tale idea.

(2) Dico cognizione *compiuta*, cioè che sfondi il suo obbietto come è necessario per afferrar le essenze, perchè una cognizione qualunque non richiede tal condizione: così lo spirito finito conosce l' infinito senza essergli eguale. Ma appunto perciò non lo intende compiutamente:

la sua essenza effettiva non può tuttavia coglierla perchè non si identifica colla sua essenza ideale: in questo solo caso il potrebbe ma sarebbe infinito. Quindi conseguita ancora che la ragione per cui Dio sfonda le essenze consiste in ciò, che egli è le essenze, e che queste perciò non lo eccedono, non potendo un essere eccedere se stesso. Dunque riassumendo, le essenze effettive si sottraggono all'apprensiva umana perchè la loro intelligibilità risiede nelle essenze ideali, le quali le sfuggono pure perchè come tali essendo Dio la eccedono. L'impenetrabilità poi delle origini intime deriva da quella delle essenze, perchè il fare da cui le cose si originano è nell' essenza, anzi è l' essenza in quanto si estrinseca. Sicchè posta la sovrintelligibilità delle essenze è stabilita quella dell'intimità delle origini.

Ora cercare come l' uomo conosca è per noi, siccome accennammo, indagare donde si origini in lui il suo conoscimento, e non come intimamente si origini, investigazione ben diversa dall'altra, quindi il nostro problema è escluso dal dominio dei limiti dell' umano conoscere, mentre se risoluto si volesse poi trasformare in quello del modo intimo in cui si origina il conoscere rientrerebbe nei limiti onde ragioniamo (1). Laonde ove Schulze intenda negare la possibilità di pervenire a sapere il fermo intorno a quest' ultimo non gli si può asserire il contrario, mentre la cosa procederebbe all' opposto quando allargasse la sua negazione anche al primo. Nei termini adunque in cui fu da noi posto, il problema è solubile.

Ciò premesso, il filosofo deve chiedersi donde il suo conoscere tragga origine: forse da se stesso? Descartes col suo *Cogito* non intese di rispondere a questa domanda, ma solo di stabilire un giudizio evidente, fondamento di tutte le cognizioni, senza pen-

ne coglie, per dir così, tanta parte con quanta egli può fare equazione. Quindi si può stabilire che l'essere è la misura del conoscere.

(1) La cosa mi pare chiara. Il secondo problema appartiene ad un ordine superiore al primo e presuppone logicamente la soluzione di questo; giacchè gli è dopo d'aver conosciuto la sorgente del conoscere che io mi posso chiedere in qual modo esso derivi da tale sorgente.

sare a rendersi ragione del giudizio medesimo investigandone l'origine. Ma venne Amedeo Fichte, il quale partendo dal suo *Io è Io*, principio certo per se stesso della filosofia e d'ogni sapere perchè per esso ogni giudizio ha luogo, dedusse il suo celebre pronunziato: *l'Io pone l'Io*, da cui scaturisce quest'altro: *il conoscere pone il conoscere*, essendo il conoscere contenuto nell'*Io*. Se non che Bardili formolò più esplicitamente la soluzione nel medesimo senso asserendo l'esistenza del pensiero in sè. Esso non è nè subbietto, nè obbietto, nè attinenza dell'uno coll'altro, ma collocato in regione più eccelsa domina ogni subbietto ed ogni obbietto formando il loro comune elemento come principio delle idee e dei giudizi dello spirito. Il filosofo di Blaubeuern elevandosi al pensiero puro, superiore al pensante ed al pensato, per una parte non poteva più cercarne l'origine nell'*Io* ponente se stesso epperò il conoscere, per l'altra al pensiero puro nulla essendovi di superiore neanco Dio, il quale è contenuto nel pensiero, dovea ripeterne l'origine dal pensiero stesso. Il conoscere adunque sì per Fichte, come per Bardili nasce dal conoscere con questo divario, che pel primo il conoscere è nel subbietto e s'origina da esso in quanto pensante, mentre pel secondo il conoscere è superiore al subbietto e si pone di per se stesso come puro conoscere. L'uno e l'altro perciò convengono nell'assegnare la medesima sorgente al conoscere, il conoscere. Se tale spiegazione del fatto del conoscere può esser segno di potenza filosofica non comune, non è però altrettanto vera. E a convincercene basta osservare la natura del pensare. Chi conosce si trova in relazione con qualche cosa diversa da sè almeno in quanto conosce. Se lo spirito pensa se stesso come pensante, il pensiero del suo pensiero è diverso numericamente almeno dal suo pensiero medesimo, perchè altrimenti i due pensieri, il pensiero pensante ed il pensiero pensato sarebbero un solo pensiero, non due. Quindi chi pensa comunica con qualcosa diverso da sè: il pensiero è questa comunicazione del pensante col pensato. Perchè Fichte e Bardili potessero aver ragione dovrebbero dimostrare che il pensiero non consiste in questa comunicazione, ma in una realtà indipendente e vivente in se stessa, ciò che

non è possibile. Imperocchè pensare senza pensar qualche cosa, pensare non pensando a nulla, ma solo pensando, è assurdo, come vedere senza veder nulla.

Qui si vede convertito un astratto in un concreto. Lo spirito può fermare la sua riflessione sul solo pensante come tale, ma non ne segue che il solo pensante continui ad essere cosa viva se si considera come diviso dall' obbietto pensato: vive sino a che il pensato gli si sottintende, ma perisce trapassando nel mondo delle astrattezze all'istante che si considera come librato sovra se stesso; come l' ombra diviene un astratto quando la si divide dal corpo che la getta. Posto ora che il conoscere così inteso sia un astratto, non un concreto, conseguita che l' origine sua cercata in se stesso non vi si trova; giacchè è impossibile concepire un astratto che pone se stesso. Gli astratti non si pongono, ma vengono posti dalla potenza astraente: per porsi è d' uopo essere in sè, e gli astratti non hanno un' esistenza assoluta ma relativa, come il possibile è nella mente che lo concepisce ma non in se stesso. Insomma: o il conoscere pei due filosofi di cui discorriamo è un astratto, ed in questa supposizione non può trarre la sua origine da se stesso, ma da un altro conoscere che lo produce, e quindi la questione risale all' origine del primo; o è un concreto, e in tal caso importa il conosciuto, epperò diviene una relazione reale tra due termini: ora le relazioni non pongono se stesse, ma nascono dai termini fra cui intercedono.

L' inchiesta perciò si riduce a cercare qual debba essere la natura dei termini onde il conoscimento risulta. A ciò si osservi che l' uno di essi essendo il conoscente, è sempre identico come tale in tutte le sue relazioni: ciò tanto è vero che queste sono sempre cognizioni, qualunque poi sia la loro natura. Conseguentemente, se è qui possibile una varietà, questa non può cadere che sovra il termine conosciuto. Quanto si è al termine conoscente, avendo già provato che il conoscere, suo atto o relazione, non può porsi di per se stesso, se ne inferisce che neppure il conoscente come tale ha da sè la sua origine; poichè il conoscere come concreto non è altro che il conoscente come conoscente, a

quel modo che il moto effettivo non è altro che il corpo in quanto si muove; epperò dimostrato che il conoscere non pone se stesso, è chiarito ad un tempo che il conoscente identico col conoscere non nasce dalle proprie viscere. Egli è dunque mestieri uscire dal conoscente e dal conoscere in cerca del conosciuto, perchè esso solo può esserne la sorgente.

Parlando dell'origine del conoscere noi abbiamo già accennato che per questa intendiamo il punto di vista, sotto cui debbesi collocare il reale per essere conosciuto dallo spirito e quindi per rendere l'uomo intelligente. Il conoscere si può dare e si può creare: dare il conoscere è farsi conoscere, creare il conoscere è far conoscere. Quindi Iddio solo crea il conoscere, mentre non solo l'infinito, ma anche gli esseri finiti possono dare il conoscere, sebbene mediatamente soltanto, come vedremo. Ora il filosofo teista non può cercare chi crei il conoscere, ma può e deve (1) investigare chi dia il conoscere e come: ecco la nostra questione. Chi dunque e come ci dà il conoscere? In questo senso la mente umana dovendo supporre, siccome abbiamo veduto, che il suo intendere le provenga cioè le sia dato dal reale inteso può senza distinguere domandarsi: in che modo il reale mi si fa conoscere? Forse identificandosi col mio conoscere? Federico Schelling elaborando le idee degli Eleati, di Plotino e di Giordano Bruno ed osservando come Fichte deduceva dal subbiettivo l'obbiettivo, e che senza provarne l'impossibilità non ammetteva la produzione del subbiettivo dall'obbiettivo, divise la filosofia in due scienze, nella *filosofia della natura* e nella *filosofia trascendentale*. La prima muove dall'Io e ne trae la natura, la seconda parte dalla natura e ne deduce l'Io: esse hanno lo scopo comune di far intendere le une per le altre e di mostrare identiche le forze della natura e quelle dell'anima. Per conseguirlo pervengono a questo principio: le leggi della natura debbono trovarsi dentro dell'anima

(1) *Deve*, perchè dal sapere che Iddio è l'autore dell'umano intendere non ne segue ancora ch'esso ne sia il datore immediato ed unico: non potrebbe esserne l'autore servendosi del reale finito e dando ad esso il potere di farsi conoscere? Finora non possiamo ancora saperlo.

come leggi della coscienza, ed e converso le leggi della coscienza debbono potersi riscontrare nel mondo esteriore siccome leggi della natura. Però la filosofia naturale non potrebbe esaurire la varietà delle cose come la trascendentale non potrebbe poggiare sino a ciò che è essenzialmente semplice, sino all' assoluto. Quindi è necessaria una filosofia più alta, in cui le altre due vengano a far capo e a perdersi: questa è la filosofia dell' identità assoluta del subbiettivo coll' obbiettivo, dell' indifferenza del differente, in cui consiste la natura dell' assoluto o di Dio. Nell' assoluto per conseguenza si immedesimano l' essere ed il conoscere, e da esso contenente nel suo seno l' Io la natura deriva ogni scienza. Ecco risoluto il problema: si conosce essendo il conosciuto. Ma Hegel continuando l' idealismo di Schelling che pose l' assoluto consistente nell' identità del conoscere coll' essere si accinse ad eliminare l' essere, lasciando solo il conoscere con cui la ragione viene ad immedesimarsi. Il principio dell' identità è comune ai due filosofi; ma per l' uno l' essere è qualcosa che sviluppandosi diventa subbiettivo cioè tocca un punto in cui obbiettivandosi si conosce e riproduce nelle sue forme il modo d'essere della realtà delle cose: laddove l' altro considerando che in ultima analisi gli è l' attività logica che tutto conosce, e che nulla esiste che sotto la condizione d' essere conosciuto, conchiuse che l' essere è dato dal pensiero, o meglio che non il reale è il reale, ma l' ideale. Per Hegel adunque lo sviluppo, il diventamento della natura è quello della nozione. Pervenuto l' ideale a termine del suo svolgimento e diventando soggetto cioè pensandosi esso sarà il vero e solo subbietto–obbietto, il vero reale cioè l'*Idea*, che sarebbe l' assoluto di Schelling. Hegel conseguentemente purgò l' assoluto del filosofo di Leoneberg sostituendo all' essere la nozione e lasciandovi il conoscere immedesimato con essa. Quindi, se per Fichte si conosce operando cioè ponendo l' essere, per Schelling essendo l' essere, per Hegel si intende essendo la nozione. Può ella la soluzione di questi due ultimi essere soddisfacente? Senza entrare a discutere il merito dell' idealismo di Hegel ci limitiamo ad osservare che qualunque sia l' obbietto del conoscere o reale

o nozione, il conoscere non si spiega identificandolo col conosciuto anzi lo si annulla. Imperocchè, anche allorquando il conoscere come subbietto si obbiettivizza, cioè si fa termine a se stesso ripiegandosi sopra di sè, sebben v' abbia identità di sostanza non si può negare in essa la distinzione del pensante e del pensato, perchè questa sostanza è pensante non solo, ma pensantesi.

Quindi non è già in quanto il conoscere è identico al conosciuto, sia questo lo stesso conoscere ovvero un diverso da sè, che esso ha luogo, ma in quanto è diverso da sè: tolta la distinzione tra il pensante ed il pensato il pensiero svanisce. Conoscere è obbiettivare, cioè distinguere il conoscente dal conosciuto contrapponendo questo a quello. Che se questa considerazione, che è pure figlia del senso comune, fosse impotente a convincere d' assurdità tali dottrine, si potrebbe chiedere in generale a questi filosofi se la scienza per loro sia come per noi una elaborazione dei dati del senso comune ovvero una cosa essenzialmente diversa? Nel primo caso è chiaro che quando il senso comune distingue, una scienza che consista nell' identificare non si può dirne la elaborazione; nel secondo caso si può osservare che essendo la scienza un complesso di teoremi (ciò che essi non negano) dipendenti da un principio evidente che li genera, o questo è un dato del senso comune ed in tale ipotesi il sistema di teoremi ne riesce un' elaborazione; o il principio evidente non appartiene al senso comune ed in questa supposizione più non si intende come il filosofo possa lanciarvi dentro la sua mente valicando l' abisso che è tra il vero del senso comune in cui essa si trova ed il vero della scienza di natura essenzialmente diversa, quali sono il vero della distinzione ed il vero della identificazione delle medesime cose. Egli bisogna supporre nel secondo caso, di cui ragioniamo, un passaggio senza ragione sufficiente, la quale risiede nella medesimezza almeno parziale del principio del senso comune col principio della scienza. Il carattere che distingue la filosofia tedesca da Kant sino ai di nostri dalla filosofia italiana è questo appunto: l' ultima si studia di essere lo sviluppo scientifico dei principii del senso comune, la prima una trasformazione essenziale, radicale di essi; cosicchè

il divario che corre fra l'una e l'altra pare nientemeno che quello che divide i colori dai suoni. Quindi trovandosi le due scienze sovra vie affatto diverse, non si incontrano in nessun punto; epperò chi volesse combattere l'una prendendo le mosse dai dati dell'altra armeggerebbe colle ombre, perchè supporrebbe del continuo ciò che è in quistione, accettate voglio dire certe verità che l'altra scienza lungi dall'ammetterle non le intende perchè per essa non significano nulla. Come chi parteggia per la filosofia del senso comune e chi per quella del non-senso comune negli istanti che precedono il primo atto filosofante si trovano nel campo del senso comune, così il problema si deve porre in questi termini: muovendo dal senso comune per fare la scienza, si deve solo elaborarlo ovvero trascenderlo? Quando si rispondesse nel primo senso l'immedesimazione del conoscere coll'operare, coll'essere, colla nozione sarebbe impossibile; quando invece si risolve la questione nel secondo sarebbe impossibile la lor distinzione. Ora hanno essi ragione i filosofi tedeschi nell'aderire alla seconda parte della proposizione? Per averla debbono provare possibile il passaggio dal senso comune al non-senso comune senza convertire la scienza in una *ispirazione* dell'immaginativa. Ma ritornando da questa osservazione generale alla nostra questione particolare, proviamoci ad accettar come vera l'identità del conoscere coll'operare, coll'essere e colla nozione.

Il pensiero essendo identico al suo obbietto e formando con esso l'assoluto, se ne inferisce che il subbietto pensante è infinito: e i filosofi di cui discorriamo ammettono la deduzione, anzi la innalzano alla dignità di dogma per la loro scienza. Ora, o ci accordano come valide le due funzioni del metodo filosofico, l'osservazione ed il raziocinio, ovvero ce le negano; in questa seconda supposizione è impossibile concepire la scienza formata con altri strumenti perchè la mente altri non ne possiede: quindi la loro filosofia debb'essere qualcosa di diverso da qualunque scienza umana. Nella prima ipotesi io rifletto che adoperando l'osservazione psicologica, essa mi somministra una cognizione indubitabile: essa mi dice che lo spirito conoscente non è beato; ora, come

conciliare questa verità colla infinità del subbietto pensante? L'infinito è una forza infinita; come dunque riesce impotente a vincere gli ostacoli alla sua beatitudine? Come dunque una forza infinita non può cessare da sè il dolore, infinitizzare il piacere? Si dirà forse che la deposizione della osservazione psicologica è falsa, e che quindi lo spirito umano è beato sebbene appaia a sè infelice? Ma qui giova considerare che posta l'unità del subbietto divisa nella dualità del reale e dell'apparente, del noumeno e del fenomeno, se non si suppone contro l'ipotesi, contro la confessione degli avversari, contro l'osservazione e contro il raziocinio, che l'apparente sia separato dal reale, l'infelicità fenomenica dello spirito basta ad amareggiarne la beatitudine noumenica; giacchè, non foss' altro, l'apparire solamente a sè infelice è certo una infelicità. Quanti spiriti non sono realmente addolorati per la sola cagione che appariscono tali a se stessi? Senonchè i pensatori che combattiamo potrebbero forse tacciare il nostro ragionamento di falso supposto ricordandoci che il loro infinito è ben diverso dal nostro, essendo quello una forza infinita sì, ma tale solo potenzialmente e che si sviluppa avviandosi alla conquista della infinità attuata, mentre questo è una forza o atto puro e quindi scevro da ogni potenzialità. Per salvare adunque la prova della finitudine dello spirito pensante e quindi della inconfusibilità del subbietto coll' obbietto, dobbiamo ancora rispondere a questa istanza. Lasciando da una parte l'evidenza dell'assurdità del concetto di un infinito che si sviluppa, che diventa cioè di un infinito-finito, l'assurdo si può chiarire anche per via del raziocinio. Infatti, o l'infinito di questi panteisti si svolge nell'eterno, ovvero nel tempo. La prima ipotesi è in contraddizione col concetto del diventare, essendo questo un attemparsi. Nella seconda si può chiedere se l'infinito diventerà sempre, ovvero se cessando di diventare verrà tempo in cui esso sarà. Nel primo caso essendo tolta all'infinito la speranza di infinitizzarsi effettivamente, è annullato il concetto dell'infinito; giacchè pare che ciò che gli lascia una specie di diritto ad essere chiamato con questo nome sia appunto la speranza che sembra potersi concepire del suo pieno sviluppamento;

altrimenti come si potrebbe appellare infinito ciò che non solo non è attualmente, ma non sarà mai tale? D' altra parte questo svolgimento infinito ripugna, perchè gli atti dello svolgersi potendosi rappresentare numericamente, sarebbero infiniti in numero, ciò che è assurdo. Nel secondo caso poi si potrebbe ancora supporre che giunga alla sua compiuta attuazione dopo infinito tempo, ciò che la proverebbe impossibile non potendosi una distanza infinita valicare, o dopo un tempo determinato, ciò che è pure inconcepibile: perocchè o le virtualità da attuarsi sono infinite, ed allora non si possono sviluppare in un tempo determinato, o sono finite, ed allora addizionando queste con quelle che già si attuarono, la somma non potrà dar l' infinito perchè le potenzialità già sviluppate sono anch' esse finite (diversamente l' infinito non sarebbe più iniziale, ma avrebbe già toccato la sua compiutezza) e più finiti non possono essere uguali all' infinito. Del resto l' infinito di questi filosofi abbracciando lo spirito pensante e con esso la scienza, anche questa deve partecipare al moto dell' infinito e diventare con esso. Ora se la cosa può essere vera sino ad un certo punto per molte parti della filosofia, per molte scienze seconde, le quali si può dire non essere ancora, ma diventare, non lo è per tutte, non lo è, verbicausa, per le matematiche. E di fatto $4 \times 3 = 12$ è forse una verità che diventa o non anzi una verità che è? La somma dei quadrati costrutti sui due cateti = al quadrato formato sull' ipotenusa è forse una verità che diventa o non anzi una verità che è? Si dirà forse che neppure queste scienze sono compiute e che continuano a muoversi? Sia pure; ma non si può negare che una parte di esse sia immutabile epperò in quiete: epperciò il moto dell' infinito non è universale, ma parziale. Or, come potrebbe tale parzialità di moto aver luogo nell' assoluto che è uno? Un infinito che diventa non si può dunque accettare, epperò lo spirito umano non è un infinito iniziale come non è un infinito effettivo, epperò il principio che immedesimando il subbietto coll' obbietto genererebbe la conseguenza dell' infinità del pensante è inammissibile ancor esso. Conseguentemente la dottrina che vorrebbe spiegare il co-

272

noscere identificandolo col conosciuto è lontana dall' essere soddisfacente (1).

Qual è il partito cui poterci ora appigliare? Non dandosi mezzo tra l' identico ed il diverso, proviamoci a dividere il conoscere dal reale (2), suo oggetto. Io suppongo qui provata dall' antropologia la distinzione sostanziale dell' uomo in corpo e spirito. Ora fra le varie dimostrazioni vi ha pur quella che si deduce dalla natura del pensiero provando l' impossibilità che questo sia una dote di un essere corporeo. Questo teorema ci risparmia la discussione dell' ipotesi materialistica, la quale deve affermare quanto alla nostra questione che l' uomo intenda in quanto si estende, ossia in quanto è una forza diffusa nello spazio e quindi corporea e dotata delle proprietà che ai corpi competono. Rimane perciò lo spirito. Noi possiamo all' uopo nostro distinguere in esso due facoltà elementari, la sensitività e l' intelligenza: a queste l' istinto come forma attiva del sentimento, la volontà come forma attiva dell' intelligenza, l' immaginazione come una sintesi del senso coll' intelligenza si possono ridurre. Limiteremo perciò la nostra ipotesi alle due prime, cominciando a supporre che il reale sia conosciuto in quanto è sentito. È chiaro che quando questa ipotesi si verificasse, ne sarebbe annullata la distinzione ora fatta tra il sentire e l' intendere: onde la quistione che ci occupa si potrebbe anche porre in questi termini: si può egli l' intendere

(1) Un carattere comune a tutta la filosofia tedesca da Kant sino ad Hegel è lo sforzo continno a sollevarsi al disopra delle leggi del pensiero. Io non so quando una tal opera potrà essere coronata dall'esito tanto bramato finchè essa ricorre all' aiuto del pensiero; forse la cosa potrebb'essere più facile se invece dell'intelligenza si adoperasse l'immaginazione: in tal caso riuscirebbe meno difficile il capire ad esempio, che la verità è l'eguaglianza del vero col falso. Per me confesso che colla ragione non penetro una tale sentenza, come tutte le altre di questa indole, se con essa non si vuol dire che la verità è il nulla. I contraddittorii non si identificano, ma solo i contrari, e ciò nell'ordine infinito, come vedremo.

(2) Oppongo qui il reale al nulla.

ridurre al sentire? Nella sensazione si possono distinguere con Rosmini due elementi, subbiettivo l'uno, estrasubbiettivo l'altro (1): il primo è la pura modificazione del principio senziente, il secondo è l'apprensione della causa di tale modificazione. La schietta modificazione altro non essendo che una affezione piacevole o dolorosa, non può lasciarci supporre che il conoscere da essa emani, perchè godere o soffrire sono secondo il senso comune per lo meno tanto diversi dal conoscere quanto i colori dai suoni: infatti, se godere o soffrire fossero sinonimi di conoscere, siccome si può conoscere di godere o di soffrire, ne segue che si dovrebbe anche dire goder di godere o soffrir di soffrire. Dunque non si conosce godendo o soffrendo. Rimane perciò la supposizione che il conoscere nasca dal secondo elemento accennato, che chiameremo ancora con Rosmini percezione sensitiva. Le scuole ionica e cirenaica avevano già stabilito che la sensazione come apprensione estrasubbiettiva è l'unica sorgente delle umane cognizioni; ma Epicuro recando in questo punto di scienza idee più esplicite tentò di elevare la medesima asserzione a dignità di principio deducendolo dalla teorica della rappresentazione di Democrito appoggiata sulla ipotesi delle sottili emanazioni dei corpi e delle emissioni di immagini che ne risultano e si disperdono per l'aria. Queste immagini venendo a contatto cogli organi sensitivi producono le percezioni, ritratto fedele degli obbietti, e distinguentisi dalle rappresentazioni fantastiche per essere queste ultime più sottili, per essere il risultato di combinazioni casuali e per avere un vincolo meno stretto cogli obbietti. La cognizione de'sensibili è data nell'atto immediato della percezione sensitiva, dal quale si originano pure le idee generali trovantisi già anticipatamente come in radice nella potenza del senso. La fonte perciò del conoscere è la percezione sensitiva, sia poi questa figlia della sensitività esterna ovvero della interna o fanta-

(1) Non dico *extrasubbiettivo* perchè non si dice extraneo, extraordinario, ma estraneo, estraordinario.

sia. E tale apprensione rispondendo necessariamente alle immagini che dai sensibili vengono a pigliar sede nel senso è vera non solo, ma non potrebbe neanco essere provata nè contraddetta; diversamente da quello che ha luogo pel giudizio, il quale può essere vero o falso secondo che è conforme o no alla percezione sensitiva, e vuole per conseguenza essere giudicato col criterio di quella. Zenone, fondatore della scuola stoica accettava sostanzialmente a questo proposito la dottrina di Epicuro. Ma Crisippo fermando più sentitamente che non facessero Epicuro e Zenone il divario tra le nozioni provenienti dai sensi e quelle che dai sensi non ci derivano spiegava le ultime supponendole un prodotto del paragone delle prime tra loro, e della riunione loro in una nozione collettiva o generale. La distinzione accurata del discepolo di Zenone tra le idee che nascono dai sensi e quelle che da' sensi non possono ripetere la loro origine era un passo fatto verso la cognizione del vero; ma la spiegazione che egli diede delle seconde lo conduceva ad accomunarne l' origine con quella delle prime, perchè i concetti generali essendo secondo Crisippo il risultato del confronto dei concetti particolari o provenienti dai sensi, ne segue che quelli scaturiscono immediatamente da questi e mediatamente dai sensi come gli ultimi. Quindi sorgeva Carneade a combattere tutta questa dottrina sensistica sostituendole il suo *probabilismo* delle sensazioni che è un vero scetticismo. La filosofia presso i Romani non recò nulla di nuovo nella questione in cui ci occupiamo, essendosi in generale limitata a riprodurre la filosofia greca. I Padri della Chiesa studiarono piuttosto il problema ontologico per conciliare la filosofia colla scienza religiosa. Gli scolastici pensando a commentare il Maestro di color che sanno risolsero generalmente la questione nel senso aristotelico, di cui faremo cenno più innanzi, non secondo vedute puramente sensistiche. Per trovare riprodotta in modo esplicito l'idea del senso come mezzo del conoscere dobbiamo valicar l'epoca della Ristaurazione delle scienze trasferendoci di tratto al secolo decimosettimo in cui ci si presentano Bacone e Campanella. Però il primo ponendo come principio del sapere l'esperienza e

l'induzione non ebbe propriamente per iscopo di stabilire queste due funzioni come le sorgenti primitive dell'umano conoscimento, ma piuttosto di fondare con esse il metodo tentato prima imperfettamente da Telesio, con cui ricostruire l' edifizio delle cognizioni riflesse. Il secondo invece si propose di legittimare l' esperienza che per lui è il sentimento non solo come madre delle idee derivate, ma delle idee primitive. Giusta il modo di vedere del filosofo calabrese la sensitività è l' unica potenza conoscitiva; quindi il suo celebre *sentire est scire*. Sentire è percepire una modificazione onde l'anima è affetta: ed al sentire si riducono la riflessione, la memoria, l'immaginazione, perchè tali facoltà altro non sono che la sensitività (qui ci pare di udire Condillac) diversamente determinata. Il pensiero è il complesso delle idee date dalla sensazione, e tale complesso è pure sentito siccome una sua modificazione dall' anima. Questa dottrina interpretata nel senso della Condillacchiana non poteva certo servire al suo autore di corazza dogmatica per renderlo invulnerabile ai colpi dello scetticismo che egli voleva atterrare: essa invece lo appoggia, come vedremo. Chi dopo Campanella si accinse a spiegare il fatto del conoscere fu Cartesio; ma distinguendo egli tre specie d' idee, innate, fattizie ed avventizie, se dava ragione delle ultime supponendole prodotte dagli obbietti per mezzo del moto impresso agli organi, non è però a credere che egli ammettesse la pretta sensitività bastare all' uopo. Se non che questa distinzione di tre specie d' idee non trovò il suo appoggio nell' autore del Saggio sull'intendimento umano. Giovanni Locke fu specialmente disgustato dalla parte della dottrina cartesiana che riguarda le idee innate e si pose a combatterla con un argomento, a dir vero, molto debole perchè traeva tutto il suo vigore da una confusione non perdonabile al filosofo, dall' identificazione, voglio dire, di due cose disparatissime, del conoscere e del conoscere di conoscere. Rovesciata nel suo parere la teoria delle idee innate e dei principii *a priori* rimanevano due vie in cui entrare per rendere ragione del sapere umano che per Locke era divenuto un complesso di cognizioni acquisite: o supporre che queste si vadano

acquistando da una potenza particolare diversa dal sentire cioè dalla intelligenza col concorso se vuolsi del sentimento, ovvero dalla sensitività esclusivamente. Il filosofo di Wrington si appigliò al secondo partito. Il metodo che si propose di seguire nelle sue ricerche era l'osservazione dei fatti: funzione metodica certo importante ma che vorrebbe essere compiuta dall'opera raziocinativa perchè lo scibile non si racchiude tutto nel campo degli osservabili ma s'allarga a quello eziandio dei deducibili. Tuttavia il concetto del metodo osservativo anche disgiunto dal raziocinativo era buono, mentre questo non preceduto da quello non potrebbe che far mala prova. E Locke mentre proclamava tanto altamente la necessità del primo da non accorgersi che anche il secondo è indispensabile, poneva mano al secondo senza più ricordarsi del primo. Ciò tanto è vero che adoperando altrimenti non avrebbe dato l' esempio di una parzialità incredibile verso l'idea di sostanza, cui non poteva negare e che aveva ciò non di meno il coraggio di sbandeggiare per non saperla tirar fuori dal principio anticipatamente stabilito. Egli recò nel sentimento una distinzione non fatta da Campanella, atterrata poi da Condillac e ripristinata dal nostro Galluppi, la distinzione tra l' esperienza o percezione sensitiva interna e l' esperienza o percezione sensitiva esterna. Tutte le idee debbono la loro origine a questa doppia esperienza, che egli chiama sensazione e riflessione, l'ultima delle quali però non è una facoltà intellettuale, ma una mera percezione sensitiva dei fatti interni.

In questi ultimi tempi il Galluppi, come accennammo, riprodusse l'idea lockiana nell'intento di migliorarla; ma non introducendovi veruno elemento nuovo si contentò di sostituire alla riflessione di Locke una meditazione che non se ne differenzia che pella diversità del nome. In fatti a questo proposito così si esprime: « Il sentimento del me, il quale sente un fuor di me, comincia la nostra vita intellettuale; la sensibilità e la coscienza ci danno gli oggetti primitivi dei nostri pensieri. » La coscienza che il filosofo di Tropea qui stabilisce come uno dei due fattori delle umane cognizioni è la sua meditazione, come lo dice

espressamente definendo l' idea un prodotto della meditazione sui sentimenti. Ora la meditazione o coscienza di Galluppi non è una potenza intellettiva più di quello che lo sia la riflessione lockiana. Imperocchè la prima si travaglia sul sentimento del me e su quello di un fuor di me, epperò sulle sensazioni che hanno la loro origine nel subbietto e su quelle che nell'anima vengono prodotte dagli obbietti esterni, e la seconda si esercita sulla sensazione in genere cioè su d'ogni sensazione, poichè Locke nol dichiara: in ciò forse consiste relativamente alla nostra questione il miglioramento recato da Galluppi alla dottrina lockiana. Identica quindi è la materia su cui lavorano le due potenze dei filosofi di cui ragioniamo; e siccome il filosofo inglese non avrebbe potuto supporre la sua riflessione una potenza intellettuale senza petizion di principio, così Galluppi non poteva senza circolo credere di tal natura la sua meditazione. Il nodo della difficoltà da vincere era questo appunto: com'è possibile questa riflessione o meditazione come facoltà conoscitiva? O i due filosofi per applicarla alla elaborazione delle sensazioni la supposero già tale, ed in questo caso supposero ciò che era in questione; ovvero la ammisero come una pretta percezione sensitiva, ed in tale ipotesi la soluzione è sensistica. La dottrina di Locke da cui ebbe origine quella di Galluppi era dunque un sensismo, diverso da quello di Campanella come accennammo, per essere il primo fondato sopra la distinzione di una doppia percezione sensitiva, interna ed esterna, dietro la quale si potrebbe chiamare sensismo psicologico e cosmologico. Ma a Condillac parve di dover togliere di mezzo la distinzione mentovata riducendo il sensismo psicologico al cosmologico. I giudizi di Rosmini sulla trasformazione condillachiana di tutte le potenze intellettuali nella sensitività e quindi sulla immedesimazione di tutto l'umano sapere colla sensazione sono severi, ma giusti, poichè dopo gli stupendi lavori di tanti intelletti immortali la superficialità della meditazione, l'inesattezza dell'analisi e la leggerezza del raziocinio recate in tal opera tengono quasi del sorprendente.

La formola dei sensisti: si conosce sentendo cioè percependo

sensitivamente il reale, fu in ogni tempo combattuta con successo dai razionalisti; i quali pigliandola come veniva loro pòrta dagli avversari non potevano trovare l'impresa di difficile riuscimento. Imperocchè il reale del sensismo concreto essendo finito, è impossibile spiegare coll'idea o sentimento di esso le idee astratte e l'idea dell'infinito non essendovi queste contenute. Il reale finito è individuale: e se qualche traccia, per così dire, di generale vi si rinviene, ciò non succede perchè la percezione dei sensisti ce la riveli, ma perchè una potenza avente una sfera d'azione molto più ampia ce la attesta. La percezione sensitiva di questi filosofi non apprende nel proprio il comune come tale ma come proprio: non coglie nell' individuale il generale in quanto è generale, ma in quanto è individuale. Quindi nella percezione sensitiva di cui parliamo il generale come tale non si ritrova. E non vi si rinviene meglio l' idea dell' infinito, perchè l'idea del finito implica quella dell' infinito solo allorchè il primo è appreso come finito: afferrato come sostanza senza più non involge per certo il concetto di cui si favella. La percezione degli avversari non è forse impotente a cogliere tale aspetto del finito? Questo aspetto è la sua relazione coll' infinito; or come si possono le relazioni percepire sensitivamente? E supposta anche la cosa possibile, l'infinito non sarebbe tuttavia conosciuto, poichè questo sistema insegna che conoscere è sentire e che l'infinito è sovrasensibile. Quindi è che il sensismo potrebbe almeno apparentemente andar incontro a questa difficoltà che gli viene mossa e che consiste nell'impossibilità di spiegare colla percezione sensitiva il concetto dell' infinito, allargando i confini del senso, e lasciandogli come campo del suo esercizio oltre il finito il reale infinito secondo la sentenza: *in Deo vivimus, movemur et sumus*, interpretata sensisticamente. A malgrado delle asserzioni di Rosmini e di altri filosofi sull'impossibilità di sentire attualmente il reale infinito può non di meno parere plausibile la sentenza contraria, quando si considera che l'uomo lo conosce. Egli è indubitabile che sarebbe al nostro spirito impossibile avere il concetto dell'infinito, se questo non gli fosse presente, e quindi se il primo non comunicasse in qualche

modo coll'ultimo, perchè conoscere e comunicare col conosciuto tornano alla stessa cosa. Ora tre specie di comunicazione si possono concepire fra due esseri: o questi sono presenti l'uno all'altro nello spazio, e la comunicazione si può chiamare *locale;* o sono presenti l'uno all'altro essendo uno almeno fuori dello spazio, ed in tal caso o i due esseri si trovano l'uno al cospetto dell'altro per via del sentimento che l'uno ha dell'altro ovvero anche del sentimento reciproco, e la comunicazione è *sensitiva;* oppure sono l'uno in faccia dell'altro mediante la cognizione che l'uno ha dell'altro ovvero anche della cognizione reciproca, e la comunicazione è *intellettuale o logica.* L'intendere operandosi fuori dello spazio, la prima specie di comunicazione non può essere ragion sufficiente della terza. Dovrassi dire lo stesso della seconda? I Latini dicevano *ex mea sententia;* che noi traduciamo *secondo il mio sentimento.* Eppure per sentimento intendiamo non una cieca sensazione, ma un pensiero, ed adoperiamo un tal modo di dire anche quando l'obbietto del conoscimento è superiore agli esseri finiti. Sarebb'egli inverosimile il supporre che la favella pigli qui il principio per la conseguenza, la causa per l'effetto, o meglio lo stimolo per il risultato della sua azione, la ragione sufficiente del fatto per il fatto medesimo? Non si potrebbe forse con una perifrasi analizzare la dizione così: secondo ciò che il mio senso ha ricevuto e quindi secondo ciò che io ne raccolgo colla mia mente? Da ciò parrebbe che la comunicazione sensitiva sia la ragion sufficiente della intellettuale; e che perciò data questa sia innegabile quella: così il concetto dell'infinito presupporrebbe il sentimento di esso. Del resto, la comunicazione della mente umana coll'infinito consiste nel presentarsi che questo fa a quella; ora il presentarsi è impossibile senza che chi si presenta operi in qualche modo sull'essere a cui si presenta; l'azione del presentantesi debb'essere ricevuta dall'altro termine della presenzialità e trasformarvisi in passione: questa cadendo in un essere vivente come lo spirito è un sentimento: il quale non è ancora una cognizione, perchè conoscere non è patire come non è agire; diversamente vi sarebbe il patir di patire e l'operare sul-

l'essere infinito che pur si conosce e che è impassibile: dunque la comunicazione intellettuale coll' infinito presuppone la sensitiva coll'infinito medesimo. Un esempio dichiarerà il concetto. Perchè il corpo possa reagire sull'anima è necessario che preceda almeno logicamente l' azione dell'anima sul corpo: la seconda costituisce la comunicazione dell'anima col corpo, la prima la comunicazione del corpo coll' anima: v' ha una comunicazione, diremmo, discensiva, la quale origina una comunicazione ascensiva: un angolo di incidenza che dà luogo ad un angolo di riflessione. La comunicazione del corpo coll' anima simboleggia la comunicazione intellettiva (1), quella dell'anima col corpo la comunicazione sensitiva: questa perciò è discensiva, quella ascensiva, e quindi la seconda è prodotta dalla prima come l' angolo di riflessione da quello d'incidenza. La grazia della dottrina cattolica è fondata sul potere che ha Dio di farsi sentire a'suoi eletti, anticipando loro come in immagine gli ordini della beatitudine eterna. Il sentimento latente, inavvertito di Dio, è una grazia virtuale come la grazia attuata sarebbe il sentimento sensibile, osservabile dell'infinito. I due momenti di potenza e d' atto del sentimento onde ragioniamo si riscontrano a capello coi due momenti della virtù spontaneo ed elettivo, coi due momenti del conoscimento intuitivo e riflesso; mentre il momento del suo pieno sviluppo, la beatitudine, risponderebbe al terzo della virtù e del sapere, alla santità ed alla scienza perfetta. Come nel secondo momento della virtù e del sapere havvi la possibilità del vizio e dell'errore (ciò che dimostra come in esso entra in esercizio l'arte finita, mentre nel primo e nel terzo l'arte sola infinita si esercita), così nel secondo eziandio del sentimento ha luogo la possibilità del dolore dello spirito, che in tal caso viene abbandonato a se stesso da Dio o per punirlo o per provarlo. Secondo questo modo di vedere non vi sarebbe perciò l'innaturalezza del passaggio dal non sentire al sen-

(1) Quantunque non esattamente perchè il conoscere l' infinito dietro il sentimento di esso non è un reagire sovr'esso, ciò che lo renderebbe con assurdo passivo.

tire l'infinito nei due ordini della grazia e della beatitudine ; ma come la beatitudine compie la grazia, così la grazia sarebbe una attuazione parziale del sentimento iniziale di Dio. Se non è facile persuadersi che la gioia, cui prova lo spirito allorchè scopre una verità colla riflessione (gioia che è una grazia intellettuale come la gioia della virtù è una grazia morale), sia un godimento per la presenza di una cosa astratta, e se pare più probabile che ella sia una letizia per la presenza di una cosa viva; perchè non dovrassi dire con maggior ragione lo stesso discorrendosi del vero intuitivo? Perchè non si avrà a dire che nell'atto con cui si intuisce il vero infinito v' abbia godimento e quindi il sentimento di esso come conseguenza dell'atto intuitivo nel modo stesso che abbiamo veduto il sentimento medesimo logicamente anteriore alla visione dell'infinito e ragione sufficiente di essa? Ma il sentimento dell'infinito spiega ancora un altro fatto perenne e continuo della natura umana, che senz'esso non sarebbe pienamente spiegabile, l' amore del perfetto, conseguenza del desiderio della propria perfezione. L'amore risulta da un elemento passivo e da un elemento attivo: il primo è una esultanza per l'eccellenza d'un obbietto amato, il secondo è un conato ad avvicinarsi all'obbietto medesimo (1). Questo sforzo con cui tendiamo al bene infinito non si spiega pienamente colla sola cognizione di esso bene in sè senza farlo discendere nella nostra natura: perocchè egli si può ancora chiedere la ragione per cui conoscendo il bene infinito la natura umana tenta di avvicinarsegli. Ora la risposta non può essere altra che questa: il bene infinito ci beatifica. Ma è impossibile allo spirito umano questa asserzione s' egli non provasse in modo almeno iniziale la beatitudine, come non potrebbe formarsi un concetto della vita in generale se non esperimentasse, se non sentisse la vita; come non potrebbe concepire il pensiero in genere se non sentisse il pensiero. Vi sono concetti di certe cose che non si possono avere senza essere le cose stesse: il concetto della beatitudine è tale. Dunque l' uomo tende al bene infinito

(1) Vedi *Bertini.*

perchè lo pensa e lo pensa perchè lo sperimenta almeno inizialmente; conseguentemente l'amore di esso involge i due elementi summentovati, di cui il passivo è il sentimento dell'infinito.

Se il sensismo si fosse reso dietro questa considerazione più ampio e profondo, avrebbe almeno spiegate apparentemente le due idee cardinali del finito e dell' infinito, sebbene le idee astratte non possano venir dichiarate più dalla percezione di questo che dalla percezione di quello di cui tentammo di abbozzare la storia. Ma il vero si è che nessun sensismo potrà mai conseguire lo scopo che si propone. Dalla relazione testè discussa tra la comunicazione sensitiva largamente presa e la comunicazione logica risulterebbe che la seconda presupporrebbe la prima come sua ragion sufficiente, come suo stimolo e che vero quindi sarebbe l' adagio del ***nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu***, interpretato così: nessuna relazione vi è nella intelligenza col suo obbietto che non sia stata nel senso col suo sentito; più chiaramente e più veramente: nessuna comunicazione logica è possibile se preceduta non è da una comunicazione sensitiva. Quindi apparisce che questa dottrina invece di giustificare il sensismo di qualunque natura esso sia, lo condanna; poichè in essa il senso non adempie l' ufficio del conoscere, ma quello di condizione del conoscere. E per cansare ogni equivoco giova distinguere accuratamente la cognizione dei concreti da quella degli astratti (1): riguardo alla prima il senso è condizione immediata, relativamente alla seconda è condizione mediata sotto un doppio aspetto: in quanto la cognizione degli astratti si fonda su quella dei concreti come sua materia, cognizione quest' ultima resa possibile dal senso; e in quanto il senso medesimo somministra i sensibili senza cui il pensiero degli astratti non si può dare. Ora la questione tra i sensisti (e per questi non s' intendono qui soltanto i sensisti volgari già com-

(1) A tre perciò si riducono sommariamente le cognizioni, dell' infinito, del finito e degli astratti.

battuti superiormente, ma i sensisti di qualunque colore) ed i razionalisti si può porre in questi termini: qual è la facoltà conoscitiva? il senso o la ragione? I primi parteggiano per l' uno, i secondi per l' altra: gli uni sostengono che ciò che si chiama ragione è il senso, gli altri vogliono che la ragione sia facoltà diversa dal senso, e che questo al più al più sia solo una condizione che precede quanto alla sua funzione intuitiva la ragione non cronologicamente, ma solo logicamente (in ordine al tempo la condizione ed il condizionato essendo in questo caso simultanei) e che possa anche precorrerla cronologicamente quanto alla sua funzione riflessiva. Noi abbiamo veduto che al senso non si può negare l' ufficio di condizione in ordine all' intelligenza; quindi il problema per noi si riduce a cercare se il senso oltre di essere la condizione del conoscere, non sia per avventura anche lo stesso conoscere, ponendo a sè la condizione e soddisfacendovi di per se stesso, senza che sia mestieri di un' altra potenza che la adempia per conseguir lo scopo che è il conoscere. Può dunque conoscere il senso?

Superiormente si accennò che il sentire considerato come semplice modificazione subbiettiva non è conoscere. Rimane perciò l' elemento estrasoggettivo, la percezione. Può la percezion sensitiva conoscere? Affine di sapere se l' apprendere del senso sia un conoscere o no, bisogna, come è chiaro, cercare se il secondo faccia equazione totale o almeno parziale col primo per assegnarglielo come predicato, ovvero se corra tra l' uno e l' altro un divario che renda incompatibile il conoscere colla percezione sensitiva. Rechiamoli perciò a confronto l'uno coll' altro. Il conoscere è anche un apprendere, come il percepire del senso. La categoria dell'apprender abbraccia quindi sotto di sè due funzioni, il conoscere e il percepire del senso, che per brevità chiameremo semplicemente percepire; ora il percepire ed il conoscere sono essi due specie del genere dell'apprendere, ovvero due semplici varietà di una specie, ovvero due cose tra cui non intercede divario nè specifico o essenziale nè accidentale? La soluzione della terza è

Peyretti 4

una conseguenza di quella delle due prime; occupiamoci perciò in queste, limitandoci per ora a cercare se si dia tra il conoscere ed il percepire qualche differenza: la qualificheremo poi. E primieramente egli è chiaro che se un divario debbe essere tra queste due maniere d' apprendere, esso non può consistere che o nel subbietto che apprende, o nella cosa appresa, o nella relazione tra l' apprendente e l' appreso. La prima di queste tre ipotesi non si verifica perchè il subbietto del conoscere e del percepire è uno, e in ciò che è tale una differenza è inconcepibile: essa può darsi solo nel molteplice: l' uno è identico. Per conseguenza è impossibile stabilire un divario tra queste due funzioni volendo risalire sino alla loro radice, al subbietto che conosce e percepisce. Differiscono forse queste due funzioni relativamente alla cosa appresa? Uopo è distinguere due specie di differenza, quantitativa e qualitativa, di limiti e di natura. La seconda nell' obbietto appreso non si ritrova; poichè esso è concreto od astratto: onde poter fermare un divario specifico a questo riguardo bisognerebbe asserire che il senso apprende o il reale concreto ovvero il reale astratto e l' intelligenza l' astratto oppure il concreto: ciò che sarebbe falso. Il senso percepisce il concreto, la ragione conosce non solo l' astratto, ma l' astratto ed il concreto: il primo per conseguenza apprende meno, la seconda apprende più, ma hanno un punto in cui amendue s' incontrano, il concreto. Non si può dunque stabilire in ordine all' appreso una differenza di natura, ma solo una differenza di limiti. E questo divario quantitativo tra l' appreso sensitivamente e l' appreso intellettivamente non consiste soltanto nell' essere il primo l' unico reale concreto, ed il secondo il reale concreto più il reale astratto: lasciando dall' un canto quest' ultimo, tra il concreto del senso e quello della ragione corrono ancora differenze quantitative di grande momento. A rilevarle si consideri che trattandosi di concreti finiti in cui ha luogo la distinzione tra la potenza e le sue attuazioni, il senso non comunica con quella, ma solo con queste, dovechè l' intelletto comunica coll' une e coll' altra ar-

gomentando da quelle a questa. Il concetto di un concreto che sia pretto atto primo essendo impossibile perchè non può darsi un reale che altro non faccia che sussistere, e gli atti secondi vestendo in certo modo l' atto primo, il senso è costretto a comunicare cogli uni senza poterli trascendere e spingersi sino all' altro. Imperocchè il senso non può apprendere che ciò che lo modifica: la causa modificante non è la potenza sibbene la sua attuazione, che si può considerare come un effetto della potenza medesima: la quale perciò sta alle sue manifestazioni, come questa al senso modificato. Quindi è che la percezione sensitiva non potrebbe recarsi al di là degli atti secondi della cosa appresa senza fare un'operazione destituita di ragion sufficiente. Ciò che lega gli esseri a vicenda non sono le loro potenze: con esse i reali non fanno che porsi sul nulla per essere: le potenze in sè sono solitarie; e se comunicano fra loro ciò non fanno immediatamente, sì mediatamente per via degli atti derivati, con cui si sviluppano: la vera ed immediata comunicazione si verifica tra gli esseri considerati in questo secondo momento d' azione. Ed il senso tanto è lungi dal poter pervadere sino alla potenza del percepito che la cosa appare anzi rigorosamente impossibile dietro, ove altra non ve ne fosse, questa considerazione. Il percepito per divenir tale deve necessariamente mettersi in relazione col senso cioè rendersi sensibile: ma per diventare sensibile (ciò che ha luogo mediante la sua azione sul sentimento) deve aggiungere a sè questa qualità, e per conseguenza tradursi dalla potenza all'atto: il quale perciò è la condizione a cui il percepito diventa percepito. Ora va egli il senso oltre questa sua condizione, coglie cioè oltre quest'atto, la potenza eziandio? Se si riflette che nulla può divenire sentito se non in quanto è sensibile, e se si pon mente che il sensibile, misura perciò del sentito, è già un atto secondo, se ne deve inferire la impossibilità assoluta pel senso di penetrare sino all' atto primo del percepito. Avviene pel senso ciò che accadrebbe a chi volesse persuadersi di poter osservare il sentimento fondamentale nella sua purezza. O l' osservatore non ispinge il suo occhio sino all'obbietto che vuole osservare, e l' impresa è im-

possibile; o lo getta fin là, ed il sentimento fondamentale non è più schietto, perchè l' osservare non essendo che un atto secondo del sentimento medesimo all' istante in cui quello il raggiunge, questo è già modificato, poichè il moto della funzione osservativa si identificò col sentimento, il quale perciò non è più il sentimento primitivo, ma un sentimento osservato e quindi secondario. Il senso apprende adunque il concreto sotto l' unico aspetto di agente: il movimento del concreto perciò è la misura della percezione che ne ha il senso. L' intelletto invece penetra sino alla forza che costituisce il concreto: quindi la misura della percezione intellettiva di esso è la somma del suo movimento e della sua potenza. Da questa verità si deduce che tutte le virtualità contenute nell' atto primo sfuggono insieme con esso alla percettiva del senso mentre non si sottraggono all' apprensiva della ragione. Queste virtualità si riducono a due specie, a proprietà ed a relazioni. Le prime non cadono nel dominio del senso in quanto sono puramente germinali, perchè in tale loro momento di essere formano un medesimo coll' atto primo in cui si radicano: così il concetto dell' idrogeno acchiude quello della sua proprietà di arroventare il platino spugnoso; ma finchè questa proprietà non si attua coll' arroventarlo effettivamente, essa non è apprensibile al senso. Si arroge, che se invece di proprietà di esseri concreti, si trattasse di proprietà di esseri astratti sarebbero esse, ancorchè attuate, sovrasensibili insieme colla essenza di tali esseri secondo la considerazione fatta intorno alla sovrasensibilità del reale astratto. Le seconde poi, sieno esse estrinseche come quelle di tempo e luogo, di somiglianza e di differenza e di significazione, ovvero intrinseche come quelle di causa e di effetto, di fine e di mezzo, di principio e di conseguenza, sono intelligibili altresì, ma non sensibili perchè o potenziali od anche attuate siccome semplici attinenze entrano tutte negli ordini dei reali astratti, quantunque alcune di esse intercedano fra termini concreti. E per addurre un esempio di relazione onde chiarirne la sovrasensibilità, noteremo quella appunto di differenza tra la grandezza dell' appreso e quella dell' apprendente. L' in-

telligenza paragona la sua forza apprensiva coll' ampiezza del-l' obbietto appreso, e ne deduce l' eccesso di questa su quella: quindi essa conosce i proprii limiti, ed è umile con Socrate. Il senso per contro (e con esso l' istinto) è essenzialmente orgoglioso: perchè? Perchè ignora i suoi limiti. Onde questa sua ignoranza? dal non conoscere la superiorità del suo termine. Onde quest' ignoranza di nuovo? dal difetto di confronto tra il percipiente ed il percepito. Onde finalmente tale mancanza di paragone? dall' impossibilità in cui il senso si trova di apprendere la relazione tra sè ed il percepito.

Del resto l' impercettibilità sensitiva delle relazioni in generale apparrà chiara dall' indagine del modo onde esse si conoscono. Tutte le relazioni si riducono a due specie, a quelle di identità e di diversità: le prime si suddividono in relazioni di identità totale e di identità parziale, le seconde pure in relazioni di diversità totale e di diversità parziale, che si possono chiamare di opposizione e di differenza. Come si ottiene l' idea della relazione di identità? Per mezzo di un giudizio con cui si collocano nella stessa classe i termini tra cui si dice intercedere la relazione di identità: ora per mettere nella stessa classe due o più cose bisogna riferirle alla medesima idea per vedere se tutte la effettuino. Questo riferimento è dunque la condizione della loro classificazione sotto la medesima idea, e tale classificazione è la condizione del giudizio sulla loro identità: il riferimento pone la classificazione, questa pone il giudizio; epperciò l' ultimo è impossibile senza il primo. Dunque l' idea della relazione di identità ottenendosi mediante il giudizio, si acquista per opera del detto riferimento. Onde deriva l' idea della relazione di diversità? Da un giudizio con cui si pongono in diverse classi le due o più cose, fra cui diciamo correre tal relazione; e quindi da un riferimento di esse alla medesima idea che si scorge non essere effettuata da tutte. Conseguentemente, o trattisi dell' idea della relazione di identità (sia poi questa totale o parziale, il modo onde si conosce non è diverso) o discorrasi di quella della relazione di diversità (sia poi essa opposizione o differenza), la loro origine è nel rife-

rimento delle cose correlative alla medesima idea. Ora sarebbe esso il senso capace di una tale operazione? L' idea, termine di paragone, nella dottrina sensistica debb' essere una sensazione, e secondo il nostro linguaggio, una percezione sensitiva. O tal percezione si dissipa affatto all' istante del riferimento, e l'operazione è evidentemente impossibile; o si conserva, ma solo nello stato di assopimento e l' atto del riferire è ancora impossibile perchè manca la chiarezza nel termine di paragone: anzi tal percezione è come se non fosse, è una pura potenza di percezione, e quindi paragonare con essa delle percezioni attuali sarebbe paragonare due o più movimenti alla quiete per giudicare della loro velocità comparativa. Senonchè la percezione in questo stato non è propriamente tale, ma una mera modificazione subbiettiva. Uopo è dunque che la percezione che è tipo si mantenga in un vero stato di veglia. Ma la cosa è impossibile, giacchè l' operazione del riferimento si effettui pure in brevissimi istanti, è tuttavia successiva; ora occupandosi il senso nel riferimento della percezione B alla percezione A, atteso il suo carattere di unità e di particolarità, deve spogliarsi di A, sicchè all' istante in cui dovrà succedere il riferimento, manca il termine di paragone; e così dovendo pure spogliarsi delle percezioni A e B per occuparsi del riferimento della percezione C, all' istante in cui questo deve succedere è sparito il termine di confronto. Ed essendo impossibile il riferimento delle percezioni B e C ad A, è poi impossibile per conseguenza il giudizio sulla identità o diversità di B e C. Quantunque, supponendo anche per questo rispetto possibile il riferimento, egli non ha dubbio che sarebbe nondimeno impossibile sotto un altro: imperocchè esso presuppone anzitutto le due o più percezioni individuali che vogliono paragonarsi come la materia su cui debbesi esercitare, ed in secondo luogo una percezione di ciascuna di esse come condizione del riferimento medesimo. Ora può il senso percepire le proprie percezioni? La percezione sensitiva non può ripiegarsi sovra se stessa: si conosce di conoscere, ma non si percepisce di percepire: il primo percepire non è percepire, ma patire, è l' elemento subbiettivo della sensazione. Perchè si

desse la percezione della percezione, questa dovrebbe essere ragion sufficiente di quella, o la prima essere ragion sufficiente di se stessa; ciò che è impossibile nel primo non meno che nel secondo caso. Quello che ci muove a riflettere non è l'atto stesso con cui riflettiamo, nè la percezione su cui riflettiamo, ma uno stimolo diverso dall' atto del riflettere e del percepire. Ora tale stimolo pel senso non dà già luogo alla percezione di una percezione, ma alla percezione di se stesso a cagione del modo immediato di operare del senso. Il quale si potrebbe paragonare al corvo, che invece di ritornare a Noè, si fermò a pascersi fuori dell' arca, mentre la ragione sarebbe la colomba che ritorna col ramo d' ulivo nell' arca medesima. Pel senso tutto è fine, pella ragione v' ha il fine ed 'l mezzo.

Dopo di avere studiato il subbietto che percepisce e conosce collo scopo di cercarvi una differenza che si rifondesse su queste due funzioni dell' apprendere senza avervela tuttavia trovata; dopo di aver meditato sovra l' appreso e scopertavi una doppia differenza quantitativa in quanto l appreso del conoscere è concreto ed astratto, e quello del percepre concreto soltanto, ed in quanto nel concreto dell' intelletto si ritrova cogli atti secondi l' atto primo e con esso le virtualità che vi hanno radice, ossia le proprietà e le relazioni potenziali, dovechè nel concreto del senso vi hanno solo le attuazioni della potenza ci rimane a considerare la relazione tra l' apprendente e l' appreso e quindi tra il percipiente ed il percepito, tra il conoscente ed il conosciuto. Queste due relazioni sono esse uguali? Nel caso affermativo avremmo la seguente proporzione: il percipiente sta al percepito, come il conoscente al conosciuto; diversamente tale proporzione sarebbe, come è chiaro, impossibile. E la seconda supposizione pare indubitabile. Infatti chiedere se la ragione tra il percipiente ed il percepito sia eguale a quella che corre tra il conoscente ed il conosciuto è domandare se il senso percepisca il suo termine nello stesso modo che l' intelligenza il suo obbietto. Ora il cieco nato di Cheselden ci può somministrare un' immagine della maniera onde il senso percepisce il suo termine. Tolta che gli venne la

cateratta, parevagli che gli oggetti fossero aderenti a' suoi occhi. Ciò che si dice del senso che alberga nell' occhio, si dica pure del senso che dimora negli altri organi e del senso stesso del tatto. Il quale sebben sia reputato per l' unico mezzo di percepire le vere forme dei corpi, è tuttavia impotente a darci questi corpi e le loro forme fuori di sè. Nè si dica che questa asserzione annulla l'elemento percettivo del sentimento lasciandogli il solo elemento subbiettivo: l'apprensione che assegneremo al senso costituirà appunto l' elemento che il filosofo di Rovereto chiamò a torto secondo il mio parere estrasubbiettivo se intese di affermare che la percezione sensitiva afferri il concreto come posto fuori del subbietto: il senso nol coglie come tale. E neppure si può dire che l'apprenda come diverso da sè, quantunque lo sia, come non lo percepisce come qualcosa di nuovo che si aggiunge a sè, sebbene sia tale: lo percepisce come una cosa che si pone nel percipiente senza tuttavia distinguere sè da ciò che si pone in sè: lo apprende sintetizzandolo con se stesso senza cogliere tuttavia questa sua sintesi e quindi senza discernere sè sintetizzante dal concreto che con sè sintetizza: lo percepisce, in una parola, ***subbiettivandolo*** senza che l'uomo possa dire positivamente come abbia luogo tale operazione. Quanto è indubitabile l'ignoranza del nostro spirito intorno la natura positiva di questa subbiettivazione, altrettanto è certo che il senso non percepisce in altro modo. Non può il senso infatti dietro le cose discorse apprendere il concreto che in quanto è sensibile e quindi in quanto opera sul senso medesimo; ora l' azione non potrebbe essere colta da esso se col senso non comunicasse: ma dall' istante che essa è in relazione col senso, è nel senso e quindi è subbiettivata. E tuttavia l' azione del concreto subbiettivata non si risolve in una pura modificazione del soggetto, che sarebbe un semplice piacere ovvero un dolore: tale modificazione è solo il risultato dell' azione, non è l'azione: questa viene sentita contemporaneamente allo sperimento di quella, sebbene non come sua causa, ma solo come azione, come impressione. come un peso. Egli è innegabile nel movimento del senso questo doppio elemento, la modificazione subbiettiva ed

il peso o l' impressione del concreto, perchè l' osservazione psicologica n' è buon testimonio e perchè la teorica delle forze dimostra che ad un' azione corrisponde sempre una reazione quando la forza che produce la prima non sia infinita; ora il senso è pur esso una forza e quindi all' azione del concreto deve pur esso opporre una reazione, una resistenza che è il sentimento o la percezione dell' azione medesima. Se tale resistenza o reazione da parte del senso non avesse luogo, sarebbe onninamente passivo e quindi inconcepibile perchè nullo. Ma intanto l' azione del concreto non è percepita dal senso come una cosa estrasoggettiva, come una cosa diversa dal senso, come una cosa nuova pel senso, come un' aggiunta di essere che ad esso si faccia, come causa della sua modificazione, e neanco come una cosa albergante in sè ma subbiettiva, sibbene come un semplice peso o impressione spoglia di ogni relazione, perchè le relazioni sfuggono, secondo le cose vedute, all'apprensione sensitiva. Se il senso potesse credere, dovrebbe credersi una cosa coll'azion del concreto che esso sente appunto perchè non può afferrare nessuna relazione di essa azione. Quindi reca una certa sorpresa il vedere come Rosmini senza distinguere le appartenenze del senso da quelle dell' intelletto abbia tentato una dimostrazione dell' esistenza del mondo esterno fondandola tutta sovra tale confusione, supponendo cioè che il senso apprenda le relazioni dell' azione del concreto. Egli osserva che nei sentimenti corporei il principio senziente esperimenta un' azione, di cui l' uomo non è la cagione, una energia, una forza diversa dall' anima nell' anima operante; e soggiunge che tale energia o forza sentita ove appresa venga dall' intelletto è l'idea di un ente. Che il senso sperimenti l' azione, l'energia, la forza dopo le cose ragionate non pare si possa contestare; ma che esso la percepisca come una cosa, di cui noi non siamo la causa, come una cosa diversa da noi in noi operante, non si può ammettere. Imperocchè, se è verissimo per la ragione che tale azione non è un effetto nostro, che tale energia o forza è diversa da noi e che essa opera in noi, pel senso non è

ciò nè vero nè falso, dovendo diversamente apprendere la relazione dell' anima con tale azione per affermare che questa non è prodotta da quella, dovendo cogliere la relazione dell' anima con tale energia per asserire che la seconda è diversa dalla prima, dovendo in fine afferrare la relazione dell' anima con tal forza per pronunciare che l' una opera nell' altra (1). Eppure ciò è supposto dall' autore del *Nuovo Saggio*, poichè egli accenna espressamente l' istante in cui l' intelletto entra in funzione, istante che sussegue al lavoro con cui il senso, oltre l' azione percepisce alcune sue relazioni, e che fu provato testè impossibile: tanto è facile attribuire al senso il giudizio ed anche il raziocinio che sono del solo intelletto! La ragione intellettualizza il senso che prende a studiare come il senso subbiettivizza il concreto che gli si rende sensibile, come l' immaginazione nel primo momento del suo sviluppo anima la natura: così le potenze umane invece di accettare qual è l'opera divina tendono a riprodurla simile a se stesse con modellarla, ad imitazione di Dio, sul proprio esemplare. Quindi si scorge, per toccarlo di volo, la necessità pell' uomo di una facoltà di conoscere in modo assoluto per correggere la cognizione relativa: senza questa potenza trascendentale o *emendatrice*, che tolga od aggiunga all' obbietto ciò che la cognizione relativa vi potè recare di estraneo ovvero sottrarre di proprio, sarebbe impossibile alla umana intelligenza penetrare sino alla vera realtà delle cose. E di qui ancora per conseguenza l' indeclinabil dovere di osservare, prima di recar giudizio sulla natura dell' obbietto del nostro co-

(1) Parlando della percezione sensitiva corporea egli insegna che il soggetto sente l'azione non come azione ma come passione, essendo riserbato all' intelligenza il concepimento dell'azione. Lasciando stare la contraddizione dei due luoghi, è facile vedere qui il medesimo errore notato nel testo; poichè è verissimo che l'azione come immedesimata col subbietto che la sente e quindi come sua modificazione è una passione, ma il senso non la percepisce come tale, sì come un piacere o un dolore senza più: la percezione della passione come tale involge quella dell' azione come suo correlativo.

noscimento, la cognizion relativa per discoprire ciò che è e per conchiudere a ciò che deve essere; giacchè questo è appunto lo scopo della scienza: assolutizzare la cognizione relativa.

Se il senso percepisce subbiettivando, ne segue che il sensismo produce da una parte lo scetticismo, il dogmatismo dall'altra. Non apprendendo esso il reale nel suo essere in sè o assoluto, quando l'uomo dovesse conoscere mediante il senso non potrebbe mai nulla sapere di positivo intorno alla realtà assoluta delle cose, poichè dovrebbe per mezzo del sentimento di essa afferrarla, e quindi subbiettivarla, epperò relativizzarla, tantaleggiando così quanto gli basti la vita. Ma quando lo spirito umano volesse aspirare alla sola scienza della realtà relativa, valendosi del senso e unicamente del senso potrebbe conseguire pienamente l'intento poichè la sua scienza non ammetterebbe ombra di dubbio. In fatti l'errore in tal caso è impossibile come quello che suppone la distinzione reale tra il conoscente ed il conosciuto, e quindi l'eccesso del secondo sul primo; ora il senso in tanto percepisce in quanto immedesima con sè il percepito, e con tale identificazione sparisce ogni differenza di grandezza tra l'uno e l'altro. Quando il conoscente contiene in sè il conosciuto, lo signoreggia appieno, epperò il colpo del suo occhio ferisce necessariamente nel segno e la vittoria sul suo obbietto è conseguentemente compiuta; ma quando il conosciuto è fuori del conoscente il trionfo di questo su quello non può essere che parziale: ecco ragione per cui l'intelligenza infinita possiede l'attributo dell'inerranza, gli intelletti finiti vàn soggetti all'errore (1), e la percezione del senso, simile all'appren-

(1) Quindi si può stabilire come verità universale che l'errore è impossibile quando il giudicato è nel giudicante, e che è possibile quando quello è fuori di questo. Nè si dica che gli spiriti creati possono errare anche quando giudicano se stessi. Perocchè è d'uopo osservare prima di tutto che il giudizio sulla propria esistenza è infallibile, essendo essa provata dall'errore istesso; è mestieri riflettere in secondo luogo che cadendo il giudizio dello spirito sulla propria natura, esso può sbagliare appunto per la ragione che dicemmo. La natura degli esseri finiti altro non è che la loro essenza eterna esemplificata; ora

siva divina, è infallibile. Il non aver posto mente alla guisa in cui il senso percepisce e l'aver voluto richiedergli quello che non poteva e non era tenuto di dare fu cagione che il volgo ed i filosofi che gli somigliano pronunziassero un giudizio calunnioso sul suo conto chiamandolo ingannatore; il vero si è che lo spirito è ingannato dal suo intelletto, il quale piglia la realtà sentita epperciò relativa come misura della realtà assoluta.

Ci rimane ora a vedere la relazione che l'apprendere intellettivo ha col suo appreso. Se l'apprendere del senso subbiettivizza il suo appreso, quello della ragione si mette col suo in una relazione opposta. Si è veduto superiormente che anche allorquando il conoscere si dirige sovra se stesso non lascia però di obbedire alla legge universale dell'intendere: in tal caso esso si duplica, a così dire, costituendo sè stesso in quiete da una parte, e sè stesso in moto dall'altra: come immobile è conosciuto, come moventesi è conoscente: come conosciuto si pone di contro a sè come conoscente. Questo ripiegamento del conoscente sovra sè stesso si effettua adunque per via dell'obbiettivazione; la cosa essendo indubitabile per tutti gli altri casi in cui il conoscente è diverso numericamente dal conosciuto, ci venne detto che conoscere è obbiettivare, cioè cogliere la realtà nel suo essere in sè o assoluto. Quindi la relazione della percezione sensitiva e della apprensione intellettiva col loro appreso è opposta: la prima subbiettivando il percepito lo attrae a sè, la seconda obbiettivando il conosciuto da sè lo repelle: il reale per divenire sentito è dotato di forza centripeta, per diventare inteso è fornito di forza centrifuga,

l'esemplato è fuori dell'esemplare; dunque o lo spirito finito giudica sè come esemplare cioè giudica la sua essenza ed in tale ipotesi il giudicato è fuori del giudicante e l'errore è possibile: o giudica sè come esemplato ed in questa supposizione quantunque il giudicato sia nel giudicante lo sbaglio è eziandio possibile, perchè tale giudizio non si può pronunciare senza ricorrere all'esemplare, l'imperfetto giudicandosi col perfetto, la copia coll'originale, e quindi il giudicato è di nuovo a rigore fuori del giudicante in quanto che il giudizio sull'esemplato è fondato su quello che cade sull'esemplare.

senza però che quella dalla periferia abbandonandolo al centro in esso lo perda; senza che questa dal centro spingendolo alla periferia al di là di questo lo slanci: per l'una discende a contatto col centro dove dimora la subbiettività e dove si opera l'union misteriosa del percipiente e del percepito, per l'altra si getta nella periferia dove risiede l'obbiettività e dove si effettua il connubio sovrintelligibile del conoscente e del conosciuto (1): il senso è miope, l'intelletto è presbita nel senso rigorosissimo delle due parole.

Da queste considerazioni concludiamo che se il senso e l'intelletto differiscono quantitativamente in ordine all'appreso, diversificano ancora qualitativamente o specificamente rispetto alla loro relazione coll'appreso medesimo. Per tal modo è risolto il problema in cui ci chiedevamo se il percepire ed il conoscere siano due specie del genere dell'apprendere, oppure due mere varietà, oppure due categorie tra cui non corra divario, nè essenziale, nè accidentale, per determinare se tra l'uno e l'altro vi sia relazione di identità totale o almeno parziale, e per quindi sapere se il conoscere si possa predicare del percepire, ossia se la percezione sensitiva conosca. La differenza ha luogo, ed è non solo di gradi, ma di essenza, e quindi il percepire ed il conoscere non sono due semplici varietà d'una specie, ma due specie di un genere, e quindi non si dà tra l'uno e l'altro, considerati nell'elemento specifico, identità nè totale nè parziale, epperò il conoscere non si può affermare del percepire, ossia il percipiente non conosce. Il conoscere adunque non si origina dal reale in quanto è sentito, ossia non si conosce sentendo; epperciò l'ipotesi ora discussa è impotente a risolvere il problema della scienza (2).

(1) L'entrata del reale nel centro per recarsi alla circonferenza può inoltre simboleggiare la verità poco fa stabilita che il reale per essere pensato deve prima soddisfare alla condizione di essere sentito, mentre la sua uscita dal centro è un'immagine della seconda condizione a cui deve adempiere pel conseguimento del medesimo scopo.

(2) Platone nel Teeteto, dove abbozza la teorica della scienza, riduce pure le soluzioni della questione a due, l'una sensistica, l'altra dialet-

Rimane conseguentemente la supposizione del razionalismo che stabilisce il conoscere derivare dal reale come inteso cioè in quanto è in comunicazione con una facoltà diversa dal senso e chiamata ragione. Vero è che nella storia incontra di trovare questo sistema congiunto talora col sensismo, epperò trasformato in un razionalismo misto; ma riserbandoci di farvi poi sopra a suo tempo alcune osservazioni non crediamo necessario distinguere nei cenni storici che andiamo facendo le dottrine razionalistiche pure dalle miste. Quindi imbattendoci in dottrine della seconda natura le considereremo solo sotto l'aspetto razionalistico puro. Ciò premesso, il reale, cui contrapponiamo qui al nulla, si divide in idea ed essere. Ora chiedere se il conoscere nasca dal reale come idea

tica o razionale. Quanto alla prima egli la combatte con argomenti particolari della massima forza ed evidenza cui non abbiamo riprodotto nel testo perchè la confutazione generale fondata sulla natura del sentire e del conoscere ci parve sufficiente, e cui giova tuttavia riassumere in brevissimi termini Il principio psicologico di Protagora « tutte le cognizioni derivano dalla sensazione » era una conseguenza (sebbene illogica) del principio ontologico di Eraclito, che stabiliva come legge sovrana il movimento estrinseco ed intrinseco della realtà universale. Il discepolo di Socrate osserva che se la sensazione è la scienza, ne conseguita 1.° che l'uomo non solo ma l'ultimo degli animali è misura di ogni cosa; 2.° che tutti i giudizi umani sono veri o meglio nè veri nè falsi e che niuno perciò può giudicare della verità e dell'errore, non escluso Protagora; 3.° che è impossibile la scienza del passato, che la memoria non ha alcuna certezza e non istabilisce veruna cognizione; 4.° che la scienza cangerebbe ad ogni istante aumentando o scemando; 5.° che la morale pubblica e privata è tutta relativa poichè il giusto sarebbe ciò che apparisce tale a ciascun individuo; 6.° che in politica ogni uomo può costituirsi giudice assoluto dell'utile in generale e che tutta quanta la legislazione viene così assoggettata ai capricci della sensitività individuale. Queste conseguenze legittimamente dedotte dall'immedesimazione della scienza colla sensazione si possono elleno accettare? Platone risponde che essendo ripugnanti a un giudizio universale con cui gli uomini affermano il contrario, per menarle buone la filosofia dovrebbe protestare contro questo giudizio cioè contro la natura umana. Ma con qual mezzo? Colla stessa natura.

sarebbe domandare se il conoscere tragga la sua origine dal conoscere, interrogazione a cui si rispose già negativamente. Dunque il conoscere scaturisce dal reale come essere. Il reale come essere è astratto o concreto. Deriva il conoscere dall'essere come astratto ovvero dall'essere come concreto? Si conosce cioè pensando l'essere come astratto oppure l'essere come concreto? Prima di entrare a rispondere a queste domande è d'uopo osservare che esse non sono proposte sistematicamente ma colla scorta del solo senso comune, il quale ammette la distinzione di tali due forme nell'essere. Il problema non si potrebbe certo formolare così quando l'una o l'altra si negasse come accade nella scuola critica e nella scuola nominalistica. Roscellino, che quanto alle idee generali, generiche e specifiche, sostèneva non essere queste altro che nomi o parole indicanti le qualità comuni che si osservano fra i diversi obbietti individuali; Guglielmo d'Occam che al medesimo proposito insegnava tali idee non essere altro che immagini cui l'anima crea a sè stessa o qualità subbiettive proprie dell' anima, immagini e qualità tali da trasformarsi in segni degli obbietti esteriori; tutti insomma i filosofi nominali si riducono a voler (1) *sostituire alla forma astratta dell' essere un segno della forma concreta.* E siccome tal segno non può certamente nella loro dottrina essere un astratto, ma esser deve un concreto; così il nominalismo è

(1) Dico *a voler sostituire* non a sostituire, perchè dimostrarono eglino stessi col fatto l'impossibilità dell'impresa. Mentre si provano a surrogare le verità generali con segni si trovano obbligati a distinguere le verità medesime dai loro segni e quindi a provare loro malgrado l'esistenza di esse. Rigorosamente perciò dovevano creare per sostituirle non i segni delle verità generali, ma i segni delle verità concrete; ora il segno della verità concreta dovendo essere concreto esso pure, come accennammo nel testo, si tratterebbe di chiarire che il raziocinio, il quale versa sempre su qualche vero che tutti i filosofi tranne i nominalisti si accordano nel chiamare astratto, effettivamente si eserciti sempre su veri concreti. Quando questi filosofi pervenissero a provare (e certo il dovrebbero fare col raziocinio) che nel raziocinio non vi sono che verità concrete, avrebbero dimostrato o che non l' hanno provato o che vi sono verità astratte.

una vera negazione della forma astratta all'essere. Quindi per costoro non è possibile l'ipotesi che il conoscere derivi dall'essere come astratto: è solo possibile la supposizione che il conoscere derivi dall'essere come concreto.

Il filosofo di Königsberg invece di negare la forma astratta dell'essere la ammise ma chiudendola in sè stessa per modo ch'essa non possa in verun modo comunicare colla forma concreta qual è in sè, e che egli chiama noumeno, e lasciandole solo la facoltà di entrare in relazione con essa quale apparisce al conoscimento e che si appella fenomeno. La filosofia antica ed il senso comune non s'erano proposto il dubbio se l'essere come pensato sia identico o diverso dall'essere come effettivo, e quindi se la scienza dell'uno sia pure o no la scienza dell'altro. Kant si propose tal dubbio e lo sciolse contrariamente a ciò che la filosofia ed il senso comune avevano creduto e non dimostrato: egli conchiuse il suo lavoro critico affermando che i predicati logici non sono i predicati effettivi. I quali ultimi perciò sono allo spirito umano impenetrabili, non escluso il predicato fondamento di essi tutti, il predicato dell'esistenza stessa del noumeno. L'uomo nulla può sapere dell'essere concreto come noumeno, nè se sia o no, nè che cosa sia e che cosa non sia: l'unica sua scienza è la cognizione dell'essere astratto e quindi dei predicati mentali (1). Ben è vero che il pensatore prussiano ammette, oltre la scienza dell'essere astratto, quella dell'essere concreto come fenomeno; ma una scienza di ciò che appare è una contraddizione: la scienza è

(1) Hegel imprese a dimostrare contro di Kant che i predicati del pensiero sono pure i predicati dell'essere legittimando la credenza della filosofia antica e del senso comune. Ma egli il fece nel modo che abbiamo veduto: il fece dimostrando che la sola realtà è la scienza. Così se Kant aveva lasciato dubbioso il noumeno, egli lo accertò identificandolo colla nozione e quindi immedesimando il soggetto e la nozione nell'Idea. Se l'identificazione del subbietto divino col suo obbietto è incontrastabile, è invece inammissibile quella del subbietto finito col suo obbietto: in Dio pensare è essere, ed e converso; nell'uomo, il pensare si distingue dall'essere, come l'essenza negli esseri finiti in generale distinguesi dall'esistenza.

di ciò che è. Questa dottrina perciò oppositamente al nominalismo che ammette la sola scienza della forma concreta, proclama come sola possibile all'uomo quella della forma astratta. Donde si inferisce che Kant doveva eliminare dalla sua teorica della scienza l'ipotesi che il conoscere derivi dall'essere come concreto. Il nominalismo ed il criticismo limitavano in conseguenza il problema del sapere, il primo a cercare come il conoscere derivi dall'essere concreto, il secondo ad indagare come l'intendere nasca dall'essere astratto. Ma indipendentemente da ogni sistema, come dicemmo, le due ipotesi si possono fare. Cominciamo da quella che assegna per culla al conoscere l'essere come astratto.

Innanzi di discorrere brevemente la storia delle soluzioni date dai filosofi più insigni al problema posto nei termini in cui è stato ora stabilito, egli è opportuno per ovviare ad equivoci considerare che l'espressione *essere astratto* non è per noi identica a quella di *essere indeterminato:* contrapponiamo l'astratto al concreto come si contrappone il possibile all'effettivo: quindi è che l'astratto può essere tanto determinato quanto lo stesso concreto cioè determinatissimo. Ma può anche essere determinato sotto certi aspetti, e indeterminato sotto altri riguardi, come può passare per una serie di determinazioni vie vie minori, sinchè diventi pienamente indeterminato; l'astratto non è dunque sempre indeterminato benchè l'indeterminato sia sempre astratto. Cosi gli esemplari possibili delle cose create sono determinati quanto le cose stesse; le qualità comuni sono meno determinate di esse cose, e la qualità a cui tutte le cose partecipano, l'esistenza, è indeterminatissima. La determinazione dell'essere altro non è che la sua comprensione, epperciò la indeterminazione parziale è un nulla parziale di comprensione, come la negazione della determinazione è il nulla totale di comprensione, come la determinazione compiuta è la presenza della massima comprensione. Chiameremo l'essere astratto parzialmente compreso e l'astratto scevro affatto di comprensione astratto indeterminato, l'essere astratto dotato della massima comprensione astratto determinato. Il primo si potrebbe anche chiamare l'astratto solamente predicabile, il secondo l'astratto effettua-

bile. La ragione della differenza di tale qualificazione sta in ciò che l'indeterminato parziale o totale si può bensì predicare di un subbietto ma non può di per sè solo essere effettuato: non è fattibile che ciò che è pienamente determinato; come infatti verrà effettuato l'uomo in generale senza più? Il pittore non può disegnare l'animale, ma solo un animale. L'indeterminato può bensì venir tradotto all'atto, ma solo in compagnia del subbietto che lo riceve, in sè solo non può esservi tradotto più di quello che vi possa esistere un uomo che non faccia altro che essere uomo, un animale che altro non faccia che essere animale. Per lo contrario il determinato oltre di essere predicabile è pure effettuabile, poichè essendo dotato di tutta la comprensione contiene tutti gli elementi necessarii alla sua effettuazione: il determinato può sempre rispondere al *quale* di chi lo vuole tradurre dallo stato possibile allo stato effettivo. Ciò premesso si chiede: il conoscere deriva esso forse dall'astratto come indeterminato? ovvero dall'astratto come determinato? Cominciamo a rispondere al primo quesito.

Dalle cose ora discorse apparisce come esso sia ancora suddivisibile nei due seguenti: si conosce pensando l'indeterminato parziale ovvero l'indeterminato totale, l'indeterminato soltanto, ovvero l'indeterminatissimo? Per camminare progressivamente noi dovremmo far capo dalla seconda di queste due ipotesi, perchè la prima, come vedremo, è un vero progresso anticipato sulla seconda. Considerando però che nella storia questa è in un certo modo un progresso fatto su quella in quanto la semplificò come un errore ne può semplificare un altro, in quanto la trasformò in un errore più rigoroso, non si troverà sconveniente che si cominci dalla prima anzichè dalla seconda: si vedrà così tuttavia un progresso se non del vero, del falso.

Il fondatore della filosofia critica rispose al quesito propostoci con uno di quei concepimenti che compaiono di rado nel corso dei secoli, e cui tenteremo di riassumere in brevissimi termini. *Conoscere* è più che *percepire* e più che *pensare*: perocchè il primo consiste nella relazione delle rappresentazioni che ci sono date,

ad un obbietto; nella sintesi di queste rappresentazioni fatta nell'unità di una stessa coscienza, essendo l'oggetto di una rappresentazione quel qualche cosa d'uno, quel centro a cui convengono come raggi i materiali svariati di essa; il secondo non dà che elementi disuniti, oppure legati insieme solo per via di un incontro momentaneo, fortuito, accidentale, non per un vincolo generale, assoluto, necessario, condizione essenziale del vero conoscere: il terzo versa soventi volte sovra nozioni od immagini non riferentisi ad un obbietto determinato. Ciò posto, tre facoltà primordiali e complesse concorrono a produrre il conoscere: la *sensibilità*, l'*intelletto*, la *ragione*. Queste potenze non sono indipendenti l'una dall'altra, formano anzi una gerarchia di cui la sensibilità costituisce la base, la ragione la sommità: sono tuttavia essenzialmente distinte fra loro. La sensibilità è una facoltà passiva per cui l'anima può essere modificata dagli oggetti e formarsene rappresentazioni allorchè ne riceve le impressioni: essa percepisce. L'intelletto è una facoltà attiva che sintetizza in un tutto le impressioni sensibili, produce le nozioni, crea i giudizi, forma e regola le cognizioni sperimentali: esso pensa. La ragione, il grado più sublime dell'attività dello spirito è la facoltà di dedurre, di subordinare le norme dell'intelletto ad una unità più elevata, a leggi primitive ed assolute: essa conosce. La sensibilità nell'impero dello spirito rappresenta i sudditi, l'intelletto i ministri, la ragione il sovrano legislatore: nell'edificio della mente la sensibilità somministra gli elementi sparsi, l'intelletto gli organizza, la ragione quale architetto forma il disegno generale dell'edificio medesimo secondo un suo ideale. I materiali sono perciò somministrati dalla sensibilità all'intelletto, dall'intelletto alla ragione.

La sensibilità ha due funzioni, la *sensazione* e l'*immaginazione riproduttrice* o *empirica*. La sensazione è *esterna* ovvero *interna*. L'unione della sensazione coll'atto della coscienza genera la *percezione*, diversa dall'*appercezione* in quanto quest'ultima suppone quella, avendo per ufficio di distinguere il percipiente dal percepito. L'immaginazione empirica riproduce le immagini degli og-

getti assenti. Sì i prodotti dell'immaginazione riproduttiva come quelli della sensazione creano l'*intuizione;* la quale richiede due condizioni, il suo rapporto immediato ad un oggetto e l'individualità dell'oggetto medesimo: essa risulta dal complesso delle percezioni riferite all'oggetto individuale. Si sopprima l'effettività del rapporto all'oggetto lasciando in sua vece la sola possibilità di esso e si avrà la *rappresentazione;* essa ha coll'intuizione la relazione del genere alla specie; è *sensibile* se l'obbietto del rapporto è tale; è *intellettuale* o *nozione* quando riferendosi a una pluralità di oggetti veste un carattere generale.

L'intelletto dispiega la sua attività col pensiero, vale a dire colla funzione che unizza la varietà delle percezioni. Tal varietà si riduce ad unità sia concependo o formando nozioni, sia giudicando o riferendo le percezioni alle nozioni loro corrispondenti; sia finalmente raccogliendo una pluralità di nozioni sotto una nozione più generale o una pluralità di giudizii sotto un giudizio più alto. Ora molteplici sono le operazioni che concorrono a produrre questo risultato, la riduzione ad unità della varietà delle percezioni. La prima che si offre alla considerazion del filosofo è l'*immaginazione produttiva* o *pura* o *trascendantale:* essa è un prodotto della *spontaneità dell'intelletto*, ed imprime al fascicolo delle percezioni *l'unità della coscienza.* Ma per la moltiplicità degli elementi non potendo talora questa operazione compiersi d'un tratto e simultaneamente, parecchie operazioni elementari e successive si richiedono all'uopo: le quali dovendo tuttavia essere insieme collegate e venir apprese in questa loro connessione e successione dall'intelletto che è obbligato di sintetizzare i prodotti, rendono necessaria una funzione che noti e ritenga questa seguenza, funzione che alla reminiscenza si appartiene. Alla immaginazione trascendentale si aggiunge la funzione delle *nozioni* o *concezioni.* Esse distinguonsi dalle intuizioni in quanto racchiudono caratteri o relazioni comuni a più oggetti od applicabili a più intuizioni: sono generali, astratte o *discorsive*, giusta il linguaggio Kantiano, e diversificano eziandio dalle *nozioni pure* dell'intelletto; consistono in *rappresentazioni* staccate da più

intuizioni. Lo spirito per formarsi una *nozione* abbisogna di una operazione che contiene un *giudizio*: il quale è la riduzione di due rappresentazioni all'unità, cioè l'unione del predicato al suo soggetto. I giudizii sono le funzioni logiche dell' intelletto: le varie loro specie, le diverse loro forme si chiamano *momenti logicali*. Una distinzione fondamentale che la filosofia critica stabilisce fra i giudizii è quella che gli divide in *analitici* e *sintetici*. I primi *sviluppano* soltanto le nostre cognizioni, i secondi le *estendono*: gli uni esplicano i dati che si possedono, gli altri ne accrescono il numero: quelli riposano sovra la sola identità, questi richiedono un' addizione della mente. Gli analitici sono *a priori*, i sintetici *a priori* ed *a posteriori*.

La ragione finalmente sopravviene a compiere il lavoro che cominciò nella sensibilità e progredì nell' intelletto: la grande evoluzione dell'unità tocca il suo apice in seno a questa terza potenza. La facoltà delle nozioni nella formazione de' suoi aggregati non crea ancora che gruppi parziali isolati gli uni dagli altri: i suoi giudizii sono anelli che non compongono ancora una catena: questo è ufficio serbato alla ragione. La quale perciò deduce e conclude, sintetizza i giudizii in raziocinii, i raziocinii in dimostrazioni, ed i subbietti particolari in un tutto unico. Ella non può per conseguenza fermarsi mai al condizionato, a ciò che ammette ancora un *perchè*, non può posare che quando è poggiata all'assoluto, all' *unità* compiuta o sistematica. La ragione è *teorica* o *pratica* secondochè si esercita sugli oggetti delle nostre cognizioni, entrino essi nel giro della natura, ovvero in quello della speculazione; oppure si applica alle potenze morali o appetitive per determinare e fissare il loro esercizio. Se la sensibilità alle *intuizioni*, l'intelletto alle nozioni, la ragione riesce alle idee, le quali sono *concezioni necessarie* di questa potenza. Esse esprimono le varie forme dell' unità suprema, della generalità assoluta e incondizionata, le ultime gradazioni del gran tutto sistematico.

Classificate le potenze dello spirito umano non che le loro funzioni, il pensatore prussiano si propone il problema della distin-

zione di ciò che le facoltà ricevono dal difuori da ciò che ricevono dal didentro di sè, di ciò che loro è dato da ciò che da loro è posto, della *materia* insomma e della *forma* delle potenze medesime. Le facoltà sono anteriori alle occasioni esterne che ne determinano l' esercizio: sono nello spirito *a priori*. Certe leggi derivanti dalle loro proprietà essenziali sono destinate a governarle: esse pure sono *a priori* nello spirito. Le forme di una facoltà sono il carattere che le viene impresso da queste leggi. La materia è empirica o *a posteriori*, la forma è trascendentale o pura o *a priori*. Il lavoro critico di cui discorriamo ha appunto per iscopo di isolare i dati su cui le facoltà si esercitano e penetrare sino alle loro forme, di traversare il dominio della potenza empirica e pervenire alla potenza trascendentale. Ma con quale criterio si dovrà egli condurre questo lavoro? Osservando ciò che nella facoltà è mutabile, vario, particolare, e ciò che è immutabile, identico, generale. Colla scorta di questa osservazione si trova che la materia della sensibilità sono le sensazioni propriamente dette, e che la forma sono lo *spazio* ed il *tempo*, assoluti e illimitati: il primo della sensibilità esterna, il secondo della sensibilità esterna insieme ed interna. Riguardo all' intelletto, siccome la sua funzione consiste nell' unire e chi unisce è il giudizio, così la materia dell' intelletto è tutto ciò che è destinato ad essere unito cioè ad essere giudicato. Ora la materia del giudizio è mediata ed immediata: la prima consiste nelle intuizioni, prodotto della sensibilità, la seconda nelle nozioni, le quali sono, come a dire, le intuizioni medesime concettualizzate: le intuizioni sono dunque materia delle nozioni, queste del giudizio, epperò quelle materia mediata, queste materia immediata di esso. Ma quali sono le condizioni generali, necessarie di ogni giudizio, e quindi quali ne sono le forme, giacchè queste sono un risultato di quelle? Nel giudizio si distinguono quattro cose: la *quantità*, la *qualità*, la *relazione* (rapporto fra i termini del giudizio) e la *modalità* (rapporto del giudizio all' intelletto). Questi quattro modi del pensiero si suddividono ciascuno in tre altri, e generano così dodici forme o condizioni primitive, necessarie, generali che si

chiamano *nozioni pure dell' intelletto* o categorie; le quali sono: *unità*, *pluralità* e *totalità* per la quantità; *affermazione*, *negazione* e *limitazione* per la qualità; *inerenza* e *sussistenza* o *accidente* e *sostanza*, *causalità* e *dipendenza* o *causa* ed *effetto*, e *commercio* o *reciprocazione tra l' agente ed il paziente* per la relazione; *possibilità* ed *impossibilità*, *esistenza* e *non esistenza*, *necessità* e *contingenza* per la modalità. Queste dodici categorie o concetti soggettivi rendono possibili dodici specie di giudizi corrispondenti che sono: *singolare*, *particolare* e *generale* per le tre categorie della quantità; *affermativo*, *negativo* e *determinativo* per quelle della qualità; *categorico*, *ipotetico* e *disgiuntivo* per quelle della relazione; *problematico*, *assertorio* e *apodittico* in fine per quelle della modalità. Con questi giudizi e quindi colle dodici loro condizioni o categorie l' intelletto ottiene il suo scopo, che è quello di ridurre ad unità la varietà delle rappresentazioni. Senonchè affine sia possibile un giudizio uopo è *riflettere* per determinare la connessione che deve aver luogo tra le rappresentazioni che si hanno a sintetizzare: potendosi riflettere in più modi sono necessarie le condizioni di tale riflessione: quindi oltre alle dodici categorie richiedonsi altre nozioni egualmente *a priori* come esse. Ve ne hanno quattro classi, parallele ai quattro modi del pensiero: ciascuna di esse classi contiene due nozioni contraddittorie; quindi per la quantità la nozione dell' *identità* e della *diversità*; per la qualità quella dell' *accordo* e della *contraddizione*; per la relazione quella del *didentro* e del *difuori*; e in fine per la modalità quella di *materia* e di *forma*. Da ultimo quanto si è alla ragione, la sua materia sono le nozioni, prodotto dell' intelletto. Questa sovrana delle facoltà intellettuali ha per iscopo di conchiudere, di sciogliere i giudizi da qualsiasi condizione ulteriore. L' ipomoclio della ragione in questa sua funzione sono tre *idee* del pari *a priori* che le due forme della sensibilità, le venti categorie dell' intelletto e della riflessione (chiamata *logica* da Kant). Risalendo dal predicato al soggetto, la ragione ha bisogno di trovare l' idea di un *soggetto assoluto* che cioè non sia predicato di alcun altro soggetto: ecco l' *idea dell' Io*. Risalendo d' un' ipotesi

ad un' altra ipotesi la ragione ha mestieri di un *principio assoluto* cioè sussistente per virtù propria: ecco *l'idea di Dio.* Risalendo finalmente dalla parte al tutto la ragione trova necessario di venire a fermarsi nell' idea di un *tutto assoluto*, che cioè non sia parte di un altro tutto: ecco *l' idea dell' universo.*

L' apparato adunque, che lo spirito possiede in se stesso ossia *a priori*, e che egli applica alla materia, che gli vien data per acquistarsi nuove cognizioni, per fondare il sistema delle sue conoscenze, è costituito da venticinque *forme* subbiettive trascendentali, di cui due appartengono alla sensibilità e pigliano il nome di *intuizioni* (1), dodici all' intelletto e si chiamano *categorie*, otto alla riflessione e possono essere appellate *nozioni*, e tre finalmente alla ragione e chiamansi *idee* (V. Degerando, *Histoire des Sistémes*).

L' autore del criticismo fa ora passaggio alla parte più ardita della sua dottrina, ad animare, vo' dire, col soffio della vita questo scheletro intellettuale cui descrisse con tanta potenza d'ingegno. A noi non è necessario di tener dietro a questa seconda parte del lavoro con cui egli imprime il movimento alla macchina creatasi, con cui egli mostra l' uso e l' applicazione delle forme alla erezione di tutto quanto è vasto l' edificio della scienza umana. Ci basta avere appreso quali siano secondo lui le condizioni primitive del conoscere, condizioni di tutte le altre. Donde nasce, secondo Kant, questo conoscere primitivo? ossia quale ne è l' obbietto (2)? È l' essere astratto, indeterminato parziale: ciò che v'ha in esso di determinato secondo questa dottrina risulta dalla varietà delle forme: ciò che v' ha di indeterminato nasce da limitazione di

(1) Si parla, ben s' intende, delle intuizioni *trascendentali* e non delle *empiriche*.

(2) Questa domanda è identica alla prima perchè abbiamo già veduto che il conoscere non pone sè stesso ma è creato dal conosciuto. Adoperiamo poi la parola *obbietto* secondo il nostro non secondo il linguaggio kantiano: per Kant le forme sono soggettive; ma essendo tuttavia distinte dalla mente che le apprende, non lasciano di essere obbiettive giusta il nostro modo di favellare.

comprensione. E nel vero, se le forme ne costituiscono una comprensione parziale, sono però lontane dal costituirne la comprensione totale. Noi non cerchiamo ancora se la maggiore o minore indeterminazione sia un bene o un male per la soluzione del problema: vogliamo solo porre in chiaro se in questo sistema l'essere astratto (e non vi può essere dubbio quanto alla sua astrattezza (1)) sia almeno parzialmente indeterminato. Ora il solo riflettere che Kant si adopera di costruire la scienza non già colle sole forme, ma colla loro materia altresì basta a persuaderci che quelle non sono pienamente determinate, poichè hanno bisogno di coniugarsi con questa per darci la cognizione delle cose. Le forme somministrano l'elemento generale, la materia l'elemento particolare della cognizione: sì che le prime per divenire pienamente determinate abbisognano della seconda. Del resto noi abbiamo già disopra osservato che la misura della determinazione dell'essere è la sua effettuabilità senza aggiunta di elementi estrinseci. Ora il tempo e lo spazio puri non sono effettuabili di per sè soli, ma solo aggiungendo loro altri elementi, cioè le cose che *durano* e le cose che si *estendono;* le categorie dell'intelletto e le forme della riflessione logica si trovano evidentemente nella stessa impossibilità; finalmente come concepire l'effettuabilità del soggetto assoluto, della causa assoluta e del tutto assoluto senza più, senz'altri elementi? È pensabile un Io che esistendo non faccia altro che essere soggetto, una causa assoluta che esistendo non

(1) Kant nega, verbigrazia, l'astrattezza alle due forme della sensibilità, ma presa la parola nel suo senso ordinario. Il vero si è che per noi l'astratto sinonimizzando col possibile ed opponendolo perciò all'effettivo, non solo le due forme della sensibilità, le dodici categorie dell'intelletto e le otto nozioni della riflessione, ma le tre idee della ragione, sono astratte; giacchè il filosofo di Königsberg nota bensì il bisogno naturale, costante che sprona la ragione ad attribuire alle sue idee un ordine di applicazioni *obbiettive* e reali, ma le nega la possibilità di soddisfarlo col principio fondamentale della sua dottrina, il quale dichiara l'inconoscibilità del noumeno: queste applicazioni non possono essere che *postulati*, che una specie di *voti*, di *desiderii* della ragione pura.

faccia altro che essere causa assoluta, un tutto assoluto che esistendo non faccia altro che essere tutto assoluto? Dunque anche le idee della ragione sono in parte indeterminate. Per conseguenza l'essere astratto di Kant sebbene non pienamente indeterminato atteso la varietà delle forme in cui si divide, come accennammo testè, non è tuttavia intieramente determinato.

Potremmo ora fermarci un istante in alcune considerazioni critiche su di un tal Primo scientifico riposto nell'essere astratto parzialmente determinato; ma per amore di unità e di brevità le sospendiamo ancora un istante onde continuare l'evoluzione storica del concetto dell'astratto predicabile. Antonio Rosmini nell'esame delle forme kantiane trovò che sotto il pensiero di ciascuna di esse giace un pensiero più recondito che lo rende possibile; trovò che ciascuna di esse lungi dall'essere primitiva e semplice contiene un doppio elemento, un indeterminato ed un determinato cioè l'essenza dell'essere e una qualificazione di tale essenza. Sulle orme quindi del dottore d'Aquino eliminò le determinazioni e pose schietto a principio dell'umano sapere l'essere astratto indeterminato o indeterminatissimo, comunissimo, come egli lo chiama. La dottrina dell'*essere ideale* veniva alla luce con due promesse magnifiche, la confutazione dello scetticismo e del panteismo, quella da attenersi con rivelare un principio della scienza il quale identificasse il fenomeno col noumeno, questa da adempiersi collo stabilire una separazione compiuta tra l'ordine ideale o astratto e l'ordine reale o concreto. V'ha chi crede che questo lungo promettere abbia avuto un attender corto; ma nostro scopo essendo solo di cercare se in questo sistema si trovi o no la vera risoluzione del quesito in cui ci occupiamo, ci limiteremo a studiarlo soltanto da questo lato dopo di averlo riassunto colla massima brevità.

Per conoscere la natura dell'umano sapere bisogna osservarlo: il metodo adunque dell'ideologia è l'osservazione; la quale però non si adopera a principio come mezzo dimostrativo, ma come mezzo provvisorio col quale stabilire ciò che si dimostrerà poi allorchè il risultato dell'osservazione, preso come una pura appa-

renza, si trasformerà di per sè in una verità inconcussa. Osservando ora le cognizioni sceveriamo in esse le differenze dalle somiglianze, il proprio dal comune: l' essenza della cognizione deve consistere nell' elemento comune. Ciò posto, l' osservazione ci dice che un numero grandissimo di cognizioni si acquista dalla mente umana per mezzo di un atto con cui ella *afferma* qualche cosa ossia pronuncia un *giudizio.* La cosa asserita in questo giudizio è l' esistenza: conosco che io esisto, che esistono esseri simili a me, che esistono esseri da me dissimili e che chiamo corpi: questa cognizione non consiste in altro se non in una parola con cui annunzio a me stesso l' esistenza di questi esseri: è dunque un vero giudizio. Analizziamo questo giudizio per iscoprirne la intima costituzione: sarà tale analisi un passo dato verso la scoperta della natura della cognizione. Se affermare la esistenza di un dato ente particolare e reale e dire meco stesso che esso esiste tornano alla stessa cosa, le mie parole sarebbero un non-senso quando io non sapessi precedentemente che cosa sia *esistenza.* La *notizia* dunque dell' *esistenza* o *entità* in universale debbe nel mio spirito precorrere a tutti quei giudizi, con cui asserisco l' esistenza di un dato ente particolare e reale. Da questa considerazione risulta una distinzione rilevantissima di due maniere di conoscere, l' una con cui si giudica, l' altra con cui si intuisce senza giudicare, e quindi la divisione delle cognizioni umane in due grandi classi: *cognizioni per affermazione* e *cognizioni per intuizione:* secondo le cose discorse sulla costituzione del giudizio che si può chiamar primitivo, il secondo ordine precede al primo. La cognizione intuitiva mi dice che cosa è ente, la cognizione affermativa che esiste un ente particolare e reale: conoscere che cosa è ente è conoscere *l' essenza dell' ente*, conoscere l' esistenza di un ente particolare e reale è sapere qualche cosa di più. In che cosa consiste questo *di più?* Meditiamo sull' atto della affermazione che ne è l' origine. Per qual ragione dall' intuizione dell' essenza dell' ente passo alla affermazione di un ente? Qual è la ragion sufficiente di tale passaggio? Egli non ha dubbio che molte volte lo spirito vi è condotto da un sentimento;

sicchè ogni affermazione in questi casi riducesi a questa formola: *vi è un sentimento, dunque esiste un ente* (1). Tale formola è perciò fondata sur un nesso necessario siffattamente, che qualunque sentimento sia impossibile senza un ente, ben s' intende, reale: suppone conseguentemente che nel sentimento si riscontri in qualche maniera effettuata l' essenza dell' ente, conosciuta prima solo in universale. Il sentimento adunque è ciò che costituisce la *realtà degli enti.* La quale essendo una effettuazione, come ora osservammo, dell' essenza dell' ente, se conoscere un ente è affermarne la realità, consegue che tal conoscenza non è che una asserzione di una specie d' *identità* fra l' essenza dell' ente e l' attività che si rivela nel sentimento. Diciamo *di una specie d' identità* non dell' identità, perchè essa non è totale sibbene parziale solamente, essendo l' essenza dell' ente universale cioè atta a realizzarsi in un numero indefinito di enti particolari e quindi a farci conoscere tutti gli enti reali, mentre ciascuno di essi si realizza solo in se stesso e contiene tutta ma non totalmente l' essenza dell' ente. L' identica perchè una ed indivisibile essenza dell' ente realizzata negli enti costituisce ciò che essi hanno di comune; ciò che hanno di proprio (e quindi le loro differenze) è la stessa realizzazione dell' essenza dell' ente, è l' atto con cui tale essenza si realizza; in una parola il comune è il contenuto della realizzazione, il proprio è l' atto realizzante; il quale è molteplice e vario. L' essenza dell' ente ha perciò varii gradi e modi di realizzazione; nessuno di essi la esaurisce perchè limitato; tali limitazioni costituiscono la loro differenza e non appartengono all' essenza dell' ente, epperciò segnano il punto in cui dispare la medesimezza della realizzazione coll' essenza dell' ente. I varii gradi e modi non cadono in essa essenza ma nella sua realizzazione; onde la *quantità* non è di quella ma di questa; e si noti che il mezzo di spiegare le limitazioni, i modi diversi, i gradi, le differenze, il numero degli enti, e via discorrendo, è appunto l' idea della

(1) Vedi il *Sistema filosofico* dell' Autore nella Storia Universale di C. Cantù.

quantità (1). Quanto si è dunque agli enti particolari dovendo lo spirito per conoscerli avere primieramente l'idea di ciò che essi hanno di comune vale a dire della realizzazione che essi sono dell'essenza dell'ente, e secondariamente di ciò che essi hanno di proprio cioè dei gradi e dei modi di tale realizzazione, idee quest'ultime di cui la seconda si riduce alla prima ossia all'idea di quantità; e sì l'idea della realizzazione come quella della quantità di essa realizzazione spiegandosi colla idea che l'uomo ha dell'essenza dell'ente, conseguita che *il fondamento della cognizione di tutti gli esseri particolari è sempre l'essenza dell'ente;* o in altri termini, che *le idee degli enti particolari sono sempre l'idea dell'ente considerato in rapporto con un certo grado e modo di realizzazione, e che perciò, a propriamente parlare, non si dà che una idea sola, la quale alla mente nostra fa conoscere più enti particolari, e così si cangia in altrettanti concetti, diventa i concetti speciali di tutti questi enti. L'essenza dell'ente, in quant'è mezzo di conoscere*, può essere chiamata *essere ideale.* Ma l'essenza stessa dell'ente come viene essa conosciuta? Risulta dalle cose discorse intorno al giudizio primitivo che essendo essa indispensabile per costituirlo, e non potendo l'uomo prima del giudizio primitivo conoscere nulla tranne l'essenza dell'ente, questa non può essere conosciuta per mezzo di altra nozione, ma solo per se stessa. *L'essenza dell'ente adunque è conoscibile per sè ed è il mezzo che fa*

(1) Questa asserzione complessivamente presa mi pare falsa. Si intende di fatto come le limitazioni, i gradi, il numero degli enti si spieghino coll'idea di quantità, ma non si capisce come si possano con essa dichiarare eziandio i modi, le differenze. Come spiegare colla idea di quantità la differenza di due suoni egualmente intensi mandati da due stromenti diversi? Come spiegare colla idea di quantità il divario tra due ingegni egualmente robusti ma l'uno per profondità, l'altro per ampiezza di vedute? L'idea della qualità che Rosmini ha dovuto eliminare perchè non poteva farla scaturire dal suo principio vedremo fra poco apparirvi identica a quella della comprensione, che non trovando nessun posto nel suo sistema ne è, a mio parere, un vizio radicale.

conoscere tutte le altre cose; ella è adunque il *lume della ragione.* In questo senso l' idea dell' ente si dice *innata;* si chiama poi *forma* della intelligenza umana in quanto dà all'anima quell' atto pel quale ella è intelligente. Tal forma è bensì nella mente ma non secondo il modo di vedere di Kant, sì oppositamente ad esso; non è cioè subbiettiva, ma *obbiettiva:* il suo essere nello spirito è l' esser presente che ella fa allo spirito medesimo. Se si considera l' essenza dell' ente in relazione alle sue possibili realizzazioni la si chiama *ente possibile,* se in rapporto cogli enti reali ha natura di *disegno*, *modello*, *esemplare*, *tipo*, parole che non significano altro se non mezzi di conoscere, conoscibilità dell' ente, idea; se in ordine alla sua attività potenziale, di cui non è determinato più un modo che un altro, si appella *essere indeterminato;* se in quanto è predicabile di tutte le cose, prende il nome di *essere comunissimo;* se in quanto non ha seco alcuna concrezione corporea nè composizione di sorta si dice *semplice;* se in quanto è sempre la stessa sotto un numero qualunque di realizzazioni anche diversissime, *una* od *identica;* se in quanto abbraccia sotto di sè formandone una classe tutti gli enti che sussistono o che possono sussistere, *universale* o *infinita* (1); se in quanto non si può pensare come un nulla, *necessaria* (caratteri però questi due ultimi non proprii dell' idea dell' ente, ma comuni a tutte le altre idee); se in quanto è in essa inescogitabile una mutazione o limitazione di tempo, *immutabile* si appella ed *eterna;* ella è inoltre *immensa*, *assoluta* ed anche *un' appartenenza di Dio* (2). Secondo Rosmini adunque *lo spirito umano conosce pensando l' essenza dell' ente.* Io considero queste dottrine di Kant e di Rosmini come rappresentanti tutte le teorie della medesima indole, cioè assegnanti per fondamento alla scienza

(1) È questa sola l'infinità che Rosmini può attribuire al suo essere ideale: il Vico direbbe che di una tale infinità gode anche la pertica, perchè è la comune misura d'ogni estensione.

(2) Vedi il *Sistema filosofico* (pubblicato nella Storia Universale di C. Cantù), il *Nuovo Saggio*, il *Rinnovamento* ecc.

l'astratto indeterminato o indeterminatissimo e qualificabili storicamente coll' epiteto di peripatetiche. Ad alcune osservazioni applicabili ad amendue prese insieme ne aggiungerò poche altre intorno alla teorica rosminiana in particolare.

Le condizioni assegnate da Newton all' ipotesi perchè si possa trasformare in un teorema sono esse adempiute dalla scuola che stabilisce come principio dell' umano conoscere il pensiero dell' essere astratto indeterminato, sia esso tale parzialmente o totalmente? Cominciamo a vedere se l' ipotesi *spieghi* i fatti che si propone di dichiarare; poi cercheremo se sia *vera*. Nel nostro caso si tratta di render ragione del fatto del conoscere, il quale è primitivo e derivato. Intanto la questione intorno al modo in cui si conosce primitivamente (e nel nostro linguaggio intuitivamente) ha un valore in quanto la sua soluzione si riflette sul problema del modo in cui si conosce posteriormente; poichè la cognizione intuitiva non essendo un portato dell' arte, ma della natura, non venendo acquistata dall' uomo ma data al suo spirito, a nulla gioverebbe lo studio isolato di essa: non a perfezionarla perchè come primitiva che ella è, gode della massima semplicità e non è capace del più nè del meno, o è o non è; l' unico perfezionamento possibile consisterebbe nel cambiarla in un' altra, ciò che non è dato allo spirito, il quale intanto è in quanto è dotato di essa cognizione, epperò per crearsene un' altra dovrebbe annientarsi come spirito: non ad applicarla alla vita pratica libera poichè questa abbisogna di una cognizione riflessa. In servigio perciò di quest' ultima si debbe studiare la cognizione primitiva. Ed invero tutti i filosofi che meditarono sul conoscere primo si proposero sempre per iscopo di spiegare con esso il conoscere secondo. Cerchiamo dunque anzi tutto se i risultati delle loro considerazioni sul conato della scienza sieno atti a render ragione della scienza istessa. Il conoscere (primitivo) secondo questa scuola consiste nella comunicazione dell' anima coll' essere astratto in quanto si dirompe in alcuni predicamenti o categorie ovvero anche in quanto forma una categoria unica di per se stesso. Ora o questi predicamenti conten-

gono potenzialmente tutti i predicati del conoscere riflesso o no. Nel primo caso l' essere non è più indeterminato ma determinato. Nel secondo caso la teorica del conoscimento primitivo è impotente a spiegare il conoscimento riflesso: imperocchè una parte di questo sarebbe senza ragion sufficiente. A dichiarare questo concetto giova stabilire la legge che governa tutta la realtà in cui ha luogo la distinzione del doppio momento del primitivo e del posteriore, della potenza e dell' atto, dell' essere e del diventare, della forza o virtù e del suo esplicamento. Questa legge indubitabile si potrebbe enunciare nel modo seguente: *il contenuto del momento dinamico non eccede* (1) *mai il contenuto del momento virtuale.* Così la formola sviluppata $A^2+2AB+B^2$ è uguale alla formola involta $(A+B)^2$ ossia ad $A+B$ in quanto *può* essere elevato alla seconda potenza; e se nella prima vi fosse sostanzialmente qualcosa di più che non è nella seconda, non sarebbe la sua vera esplicazione, ma lo sviluppo di essa più qualche cos'altro: così tutte le vite sensitive posteriori sono racchiuse nella vita del senso primitivo, poichè altro non sono che un'attuazione di questa: così ancora la vita morale nel suo secondo periodo è contenuta, epperò non eccede quella del primo. Nè vale il dire che la vita sensitiva e morale del secondo momento non sono contenute nelle vite primitive in quanto che la vita primitiva del senso non contiene il dolore che pur compare nella vita posteriore come la vita primitiva della potenza morale non comprende il male che pur si trova nella vita del secondo periodo. Imperocchè il dolore è una negazione del piacere come il male è una negazione del bene; quindi anzichè considerarsi come una esplicazione si debbono riguardare come un nulla di svolgimento. E nel vero; sem—

(1) Con questo verbo *eccede* credo abbastanza dichiarato il concetto. Il contenuto si può riguardare sotto il rispetto qualitativo e quantitativo; ma qui lo considero sotto il secondo e non sotto il primo, nel qual caso avrei adoperato il verbo differire o diversificare. Senonchè la formola negativa sarebbe falsa, e per essere vera dovrebbe mutarsi in quest'altra: *il contenuto del momento dinamico differisce sempre dal contenuto del momento virtuale.*

precchè vi ha attuazione, vi ha perfezionamento: dunque se il dolore ed il male fossero attuazioni dovrebbero essere perfezionamenti, e quindi il dolore dovrebbe essere piacere, il male dovrebbe essere bene. L' opposizione perciò, invece di infirmare il principio sovraespresso, lo appoggia. Lo stesso si dica per conseguente della vita conoscitiva: la posteriore non eccede la primitiva; se in quella compare un elemento nuovo, l' errore, questo non è uno sviluppo della vita conoscitiva virtuale, ma una negazione di svolgimento. Ritornando ora al nostro proposito ed applicando la legge medesima ai due momenti del conoscere umano, virtuale e dinamico, essa verrà determinata così: *il contenuto del conoscimento dinamico o posteriore non eccede il contenuto del conoscimento virtuale o primitivo.* Dunque in quest' ultimo debb' essere tutto ciò che è nell' altro sebben solo in potenza. Ora la misura del conoscere virtuale è il suo obbietto, sicchè tanto v' ha in quello quanto in questo (come obbietto cioè come essere conosciuto), epperciò il contenuto dell' uno è uguale al contenuto dell' altro, vale a dire la quantità di forza apprensiva agguaglia la quantità di essere appreso. Parimenti la misura del conoscere posteriore è la quantità del conosciuto riflesso, sicchè il contenuto del secondo è uguale al contenuto del primo. Sostituendo quindi il contenuto del conosciuto primitivo a quello del conoscere virtuale, ed il contenuto del conosciuto posteriore a quello del conoscere riflesso si avrà una seconda formola della legge: *il contenuto del conosciuto posteriore non eccede il contenuto del conosciuto primitivo.* Ora il contenuto di un pensato è la somma dei predicati che lo spirito conosce nel suo obbietto: e tal somma è identica alla comprensione dei logici; quindi un' ultima traduzione della formola: *la somma dei predicati ossia la comprensione del conosciuto posteriore non eccede la somma dei predicati ossia la comprensione del conosciuto primitivo.* Riscontriamo con questa legge logica le teorie della conoscenza che abbiamo esposte. Per giustificarsi esse devono fare l' una delle due cose: o provare che la comprensione del conosciuto posteriore può eccedere quella

del conosciuto primitivo e negare per tal modo la verità della legge enunciata; ovvero dimostrare che la comprensione da loro ammessa nel conosciuto primitivo non è mai ecceduta da quella del conosciuto posteriore e può esserne la ragion sufficiente, e quindi spiegarlo. Il primo partito è impossibile secondo le cose discorse (1).

Quanto al secondo si osservi che l'astratto, obbietto del conoscimento primitivo, essendo secondo questa scuola più o meno indeterminato ossia un universale ovvero un complesso di universali meramente peripatetici, la cognizione di essi non può essere fornita di una comprensione non superata da quella del conoscimento posteriore, poichè in esso la mente si spinge sino all'astratto pienamente determinato, ossia all'universale platonico (2), il quale ha evidentemente maggior comprensione dell'universale

(1) Si potrebbe aggiungere questa considerazione. Se la comprensione del conosciuto posteriore può eccedere quella del conosciuto primitivo, ne segue che intanto la eccede in quanto reca seco qualche predicato assolutamente nuovo; ora se questo nella ipotesi dei nostri filosofi non è implicitamente contenuto nella comprensione del conosciuto primitivo, come lo spiegheranno? Quale ne sarà la ragione sufficiente? Se i dati primitivi non lo contengono e quindi non lo dichiarano bisogna ricorrere a qualche altro dato, a un dato del senso. Ma questo *dà* nulla in fatto di cognizioni poichè non conosce, come risulta dalle cose di sopra ragionate. Se non che l'assolutamente nuovo in generale non solo non è spiegabile ma non è pur possibile tranne il caso di un intervento dell'atto creativo; poichè cosa assolutamente nuova nei meri ordini del finito e cosa nascente dal nulla sinonimizzano; sicchè la cognizione assolutamente nuova di un predicato è impossibile. Quindi ciascun vede quanto l'idea platonica del *ricordarsi*, spogliata della veste poetica, sia rigorosa.

(2) Adopero queste espressioni *universale peripatetico* e *universale platonico* secondo l'intendimento di Vico, come vedremo, e senza entrare a discutere storicamente la loro differenza: le uso, se si vuole, come un segno convenzionale per indicare colla prima una sola comprensione dell'universale, la qualitativa, e colla seconda una comprensione doppia, qualitativa e quantitativa secondo che vedrassi fra poco.

aristotelico perchè la comprensione e la determinazione sono in ragione diretta fra loro. Qui non rimangono che tre vie ai filosofi che combattiamo: o chiarire che i loro universali sono identici coi platonici; o mostrare che quantunque diversi sono tuttavia tali ed in tal numero da *poterlo* diventare, come le parti di un orologio potrebbero connettersi in un tutto e formare così l'orologio medesimo; o da ultimo provare che sebbene di per sè non siano tali ed in tal numero da *poter* diventare platonici, vi pervengono tuttavia combinandosi con elementi eterogenei quali sono i dati sensibili. La prima fu rifiutata esplicitamente da loro stessi. Riguardo alla seconda giova anzitutto tentare di dichiararne meglio il concetto. Questa classe di filosofi insegna che alla mente umana non è negata la cognizione degli universali platonici; ma che questa non le è data primitivamente, sibbene acquistata da essa stessa coll'attuazione delle sue potenze: primitivamente sono dati gli elementi di questi universali platonici, e consistono negli universali peripatetici; i quali organizzati e fusi, diremmo, insieme dalla intelligenza nel suo esercizio riflesso, diventano gli universali del fondatore dell'Accademia. Cosicchè mentre la scuola platonica assegnerebbe come punto di partenza allo spirito umano la cognizione oscura e confusa de' suoi esemplari eterni, e come punto d'arrivo la cognizione chiara e distinta degli esemplari medesimi, i filosofi di cui discorriamo convenendo con quella relativamente al punto d'arrivo se ne allontanerebbero quanto al punto di partenza, collocandolo nella cognizione non degli esemplari, sì dei loro rudimenti, cioè dei predicati, che disgiunti gli uni dagli altri non *sono* ma *possono diventare* gli universali del pensatore ateniese (1). Ora incombe ai nostri filosofi il debito di provare anzi

(1) Così mentre la scuola di Aristotele (ed in essa comprendo anche, in ordine alla questione che discutiamo, Cartesio, Kant e Rosmini) farebbe muovere l'intelligenza, ad esempio, dall'idea della vita in genere, del sentimento in genere, dell'intelletto in genere che integrate, poi sintetizzate riflessamente originerebbero l'idea dello spirito esemplare, la scuola platonica farebbe partire la mente dall'idea data ma confusa ed oscura dello spirito esemplare medesimo,

tutto la sufficienza dei loro universali per poter giugnere alla cognizione degli universali platonici e quindi per ispiegare questo fatto indubitabile. Sono essi sufficienti per natura? Sono essi sufficienti per numero? Alla prima domanda risponde indirettamente Giambattista Vico. Egli istituisce appunto il parallelo tra i generi degli antichi filosofi d'Italia, riprodotti poi da Platone, e che egli chiama *forme*, coi generi di Aristotele ossia cogli universali delle scuole; e dopo discorsa l'utilità delle forme passa a ragionare dei danni degli universali. « La favella per universali, così egli, è da » fanciulli o da barbari. Sono frequentissimi gli sbagli nella giu- » risprudenza qualora si procede per via del gius tetico ossia delle » regole generali. Quelli, che nella medicina si lasciano condurre » dalle teorie, si curano più della salvezza del sistema che della » sanità dell'ammalato. Nel corso della vita quanto sono frequenti » gli errori in coloro che si reggono per via di sistema? a co- » storo è divenuta volgare la greca denominazione di *tematici*. Gli » errori nella filosofia nascono tutti da omonimie, che volgarmente » si appellano *equivoci;* e quelli non sono che vocaboli comuni » a più cose, i quali non sarebbero se non ci fossero generi (1); » imperocchè gli uomini hanno naturalmente avversione all' omo- » nimia. Se voi dite ad un fanciullo che chiami Tizio, e v' ab- » biano due persone di questo nome, per l'inclinazione che ha la » natura ai particolari, vi chiederà tosto: quale dei due Tizi vo- » lete che io chiami? Io pertanto non saprei decidere se più i » generi spingano nell' errore i filosofi, ovvero i sensi gli idioti. » Imperocchè i generi, come abbiamo detto, confondono le forme, » o, come dicono, rendono confuse le idee, in quella guisa che » i pregiudizi le rendono oscure. Ed in fatti tutte le sette nella » filosofia, nella medicina, nella giurisprudenza, tutte le contro- » versie negli affari della vita, e tutte le contese derivano dai ge- » neri, perchè da questi nascono le omonimie o gli equivoci, che

la farebbe da essa analizzare e poi la ricondurrebbe al punto onde prese le mosse.

(1) Non platonici ma peripatetici.

» si dicono provenire da sbaglio: e questo nasce, perchè in fisica
» sono generici i vocaboli di materia e di forma; in giurispru-
» denza, perchè l'appellazione di giusto è estesissima; in medicina,
» perchè i vocaboli di sano e corrotto sono troppo generali; nel
» corso della vita, perchè non è ben definita la parola *utile*. Che
» tale sia stato il sentimento degli antichi filosofi d'Italia, ne ab-
» biamo le tracce nella voce *certum*, la quale significa egualmente
» e ciò che è evidente ed indubitabile, e ciò che è peculiare, che
» si oppone al comune; come se avessero inteso essere certo
» quello che è peculiare, e dubbio ciò che è comune. Appo i me-
» desimi *vero* ed *equo* erano la stessa cosa; imperocchè l' equità
» si piega alle ultime circostanze delle cose; dove il giusto non
» è che un'idea troppo generale; volendo così denotare che le cose
» le quali consistono nelle idee generali son false, e che la verità
» si trovi nelle ultime differenze loro » (1). Ora o questi generi,
che hanno i torti gravissimi loro giustamente imputati dall'Autore
della *Scienza Nuova*, sono gli universali del conoscimento primi-
tivo, ed il nostro assunto è provato, poichè invece di essere ra-
gion sufficiente di tale conoscimento, lo rendono impossibile. In
fatti se in questo stesso conoscimento vi è la radice degli errori
del conoscimento posteriore, radice non meramente negativa e
subbiettiva (la quale consisterebbe nella sua limitazione) ma po-
sitiva e obbiettiva cioè albergante nello stesso suo termine, ossia
negli universali, ciascun vede che esso sarebbe un conoscere er-
roneo cioè un non-conoscere, almeno parziale. Se la cognizione
degli universali puri trae la mente in inganno, io domando per-
chè? Senza dubbio, perchè tal cognizione è erronea, almeno sotto
qualche aspetto, almeno in quanto essa non è tutto ciò che do-
vrebbe essere, in quanto è per qualche parte una non cognizione.
Ciò essendo, si inferisce che l'errore riflesso in quanto ha la sua
origine da questo errore parziale intuitivo è necessario ed inevitabi-
le; ora esso si può cansare e si cansa di fatto, come il Vico dimostra,
quando per norma dei nostri giudizii si assumono invece dei generi le

(1) *De antiquissima Italorum sapientia*, ecc. Cap. II.

forme (1). Questa conclusione, contraria ai fatti, è logica perchè ammettendo che l'errore riflesso si origini dal primitivo, siccome il secondo non potrà mai essere corretto dall'uomo, perchè l'in-

(1) « .... Oggigiorno la fisica di Aristotele è screditata per essere » troppo universale : dove al contrario il fuoco e le macchine, stromenti de' quali si serve la fisica moderna, operatrice di opere somiglievoli alle naturali, d'innumerevoli scoperte arricchì il genere » umano. Similmente non vale in giurisprudenza quegli che con una » felice memoria possede il diritto tetico delle regole generali, ma » sibbene colui che di acuto giudizio fornito vede nei casi particolari » le ultime circostanze, le quali vogliono che vengano eccettuati dalla » legge universale. Ottimi oratori sono giudicati non quelli che vanno » divagando pei luoghi comuni, ma quelli che, come dice Cicerone, » stanno attaccati ai luoghi che sono proprj al loro soggetto : storici » utili non quelli che le cose avvenute narrano all'ingrosso, e le generali loro cause descrivono, ma quelli che le ultime circostanze dei » fatti e le loro particolari cagioni riferiscono. E nelle arti le quali » consistono nell'imitazione, quali sono la pittura, la scultura, la plastica, la poetica, quelli riescono all'eccellenza i quali prendendo l'archetipo loro dalla natura vulgare, di circostanze non vulgari, ma » nuove e maravigliose lo adornano ; o che prendendo un archetipo » espresso già d'altro autore, di modi proprj e migliori vestendolo, » sanno renderlo suo. Dei quai archetipi potendosene immaginare » sempre di nuovi migliori dei primi, giacchè gli esemplari sono sempre superiori agli esempj, i platonici costruiscono quelle loro scale, » colle quali per idee sempre più crescenti in perfezione, come per » altretanti gradini, ascendono fino a Dio O. M. che in sè racchiude le » ottime sopra tutte. La stessa sapienza è ella altro che la cura abituale del decoro, mercè di cui l'uomo sapiente a qualunque nuova » congiuntura di circostanze adatta le sue parole e le sue azioni in » guisa che niun altro contegno di parole o di fatti possa essere più » adattato e convenevole alle circostanze medesime ? Egli è pertanto » il sapiente un uomo la cui mente per lunga e molta pratica di cose » oneste ed utili è abituata a ricevere con facilità ed acconcezza le » immagini particolari che inopinatamente gli si affacciano ; e quindi » è apparecchiato a parlare ed operare estemporaneamente con dignità in tutte le cose, non altrimenti che il forte tiene l'animo preparato a qualunque impreveduto spavento. Ora queste nuove, maravigliose, inopinate emergenze non si preveggiono con quei generi » universali degli Aristotelici ». Vico, *ibidem*.

tuito non cade sotto il dominio dell' arte, ma solo sotto quello della natura, così il primo è e debb'essere fatale. Si dirà forse che la sorgente dell'errore posteriore non è l'errore primitivo? Ma Vico nel brano citato ha dimostro il contrario: egli chiarì che si erra perchè la norma dei nostri giudizi è insufficiente, perchè in essa regola c'è meno che non nella materia dei nostri giudicati medesimi, perchè insomma v' ha il paralogismo della conclusione più forte delle premesse. Ovvero i generi di cui parla il Vico sono gli universali del conoscimento posteriore ottenuti cioè per mezzo della riflessione astratteggiante, e si può chiedere: se gli universali riflessivi non sono vera norma dei nostri giudizi fondati su di essi, come potranno esserlo gli universali intuitivi pei giudizi che ne pigliano le mosse? I riflessivi non bastano a criterio dei giudizi che se ne vorrebbero derivare, perchè il loro contenuto ossia la lor comprensione è ecceduta da quella del soggetto dei giudizi medesimi: dunque gli universali intuitivi non sono atti ad esser criterio dei giudizi che se ne vorrebbero dedurre per la stessa ragione. La formola dell'errore è identica per tutti gli ordini del conoscimento. Discutiamola brevemente. Risulta dagli esempi addotti dal Vico nel luogo che abbiamo riferito, che l'errore che si commette quando regola dei giudizi sono gli universali aristotelici, siano essi intuitivi o riflessivi, non monta, consiste in una diseguaglianza che è tra il quanto della comprensione del predicato, ed il quanto della comprensione del soggetto dell' affermazione. Questa diseguaglianza, per cui il predicato invece di combaciare perfettamente col soggetto vi è contenuto, diremmo, troppo comodamente, per cui il numero degli elementi dell' attributo è minore di quello degli elementi del soggetto si può esprimere con questa formola: $A < B$; A rappresenta la comprensione del predicato, B quella del soggetto. Qualunque volta A è ecceduto da B ha luogo l'errore posto in chiaro dal nostro filosofo; come sempre chè B è ecceduto da A si verifica l'errore opposto: il primo è un errore per difetto, il secondo per eccesso: questo conduceva Leibnitz all'ottimismo, quello il Leopardi al pessimismo: il poeta italiano stabiliva una equazione tra A e B dopo aver impoverito

talmente il primo da ridurne a zero la comprensione (1), il secondo faceva lo stesso dopo di aver integrato per tal modo il medesimo A da elevarne il contenuto alla suprema potenza (2).

(1)... L'infinita vanità del tutto.

(2) Alla domanda: *è l'attuale l'ottimo dei mondi possibili?* risponderei nel modo seguente. Il fine della creazione del mondo è la manifestazione delle perfezioni divine e per essa la partecipazione di alcune almeno delle creature al bene infinito ossia alla beatitudine. Il mondo perciò è creato a servigio di questa manifestazione ossia n'è lo strumento. Ora è egli questo strumento il più acconcio per sortire tale intento? Certo il deve essere, poichè diversamente ne scapiterebbe la sapienza divina: chi vuole un fine e pone in opera un mezzo non proporzionato, vuole una parte del fine col mezzo che le corrisponde, una parte senza il mezzo ad essa corrispondente, ed è stolto. Dunque l'attuale è l'ottimo dei mondi possibili. Ma pure la mente umana osserva che una parte bensì di esso è perfetta ed è il conserto universale delle forze che lo compongono, mentre un'altra parte è imperfetta e consiste nelle singole forze imperfette in sè e talvolta in lotta fra loro. Questa difficoltà mi chiama spontanea una distinzione che parmi risolva il problema. Il mondo si può considerare in relazione col fine della sua creazione ed in sè stesso o assolutamente; sotto il primo aspetto è *mezzo*, sotto il secondo è un *ente* o complesso di enti. Ora la perfezione di un essere come mezzo e di un essere come essere non sono sempre in ragion diretta fra loro, perchè la misura dell'una non è sempre identica colla misura dell'altra. Di fatto la misura della perfezione del mezzo è il fine, quella della perfezione di un essere è il suo ideale o tipo. Quindi è che un ente può essere perfetto come mezzo mentre è ad un tempo imperfettissimo come ente. Imperocchè il mezzo è perfetto quantunque volte è proporzionato al fine; e se il fine ha poca entità, tale pure debb'essere il mezzo per essere perfetto. Laonde l'essere come mezzo invece di crescere in perfezione ne perderebbe quando eccedesse il fine: non è infatti un mezzo come tale meno perfetto quando contiene un soverchio di forze pel conseguimento del fine che quando ne difetta. La perfezione del mezzo consiste dunque nella equazione tra esso ed il fine. Per lo contrario un essere è perfetto quando ha luogo l'eguaglianza tra esso ed il suo ideale. Di qui conseguita che il mondo potrebbe essere perfettissimo (e lo deve essere) sotto un rispetto, imperfettissimo sotto un altro: perfettissimo come mezzo, imperfettissimo come essere. Ciò posto, si potrebb'egli sostenere l'ottimismo del mondo considerato come essere,

Se non che si debbe avvertire che il secondo errore è correggibile od evitabile, dovecchè il primo non si può correggere ed è fatale, come testè osservammo. Di fatto per conseguire il primo intento basta sottrarre da A il suo eccesso su B perchè vi sia l'eguaglianza in cui il vero consiste: e questa sottrazione è possibile poichè v'ha il minuendo ed il sottraendo; ma per ottenere il secondo scopo dovendosi eziandio eguagliare $A < B$ a B dove si piglierà la quantità per addizionarla con A? Non certo in B, perchè la sola parte in esso conosciuta è quella che è uguale

vale a dire dal lato della sua eccellenza assoluta? Credo che no; poichè non è ripugnante il pensiero di un universo in cui non siano forze lottanti fra loro (lotta che suppone una imperfezione nelle forze medesime e che chiarisce perciò imperfetto il mondo attuale; ciò tanto è vero che l'universo attuale deve poggiare a questo stato di perfezione). Ma si può egli negare l'ottimismo del mondo considerato come mezzo ossia dal lato della sua eccellenza relativa? Impossibile senza negare la sapienza divina. Sia imperfetto quanto si voglia il mondo attuale come mezzo è l'ottimo dei mondi possibili.

Questa conclusione però è indubitabile sinchè si suppone immutata la relazione del mezzo col fine. Se tal relazione si cangia, ella non è più vera: perocchè quando crescesse la grandezza del fine dovrebbe eziandio crescere l'eccellenza del mezzo; sicchè il mondo attuale, stabilita siffatta ipotesi, ne lascierebbe anzi ne farebbe pensare uno migliore di sè. Tuttavia si può sempre stabilire che posto il fine, il mondo creato è sempre come mezzo l'ottimo dei mondi creabili. Senonchè, sarebb'ella possibile una manifestazione maggiore dell'attuale cioè si sarebbe Dio potuto proporre nella creazione un fine più eccellente? Ecco come la questione dell'ottimismo cosmico non si può dividere da quella dell'ottimismo teofanico: posto che Dio voglia manifestarsi in un dato grado per mezzo della creazione, io ne deduco che il mondo attuale come mezzo di questa manifestazione è l'ottimo dei mondi possibili; dunque l'illazione non è finora assoluta ma relativa soltanto; ma posto che voglia manifestarsi, si vorrà egli manifestare nel grado superlativo cioè nel massimo possibile? La soluzione data della prima questione non è dunque a rigore che un passo verso la soluzione compiuta. Ora si può egli sostenere che Iddio voglia manifestarsi nel grado superlativo? che la teofania attuale sia l'ottima delle teofanie possibili? Io non oserei asserirlo (V. *Bertini*).

ad A; ora si tratta appunto di accrescere A di una tale quantità che possa eliminare la x di B. La cercheremo noi nell'universale, norma dietro la quale affermiamo A di B? Ma essendo esso peripatetico non la contiene. Dunque tale operazione di addizione è impossibile, epperò l'errore è necessario. Così supponghasi che si voglia giudicare l'uomo dietro sola la guida dell'universale ***animalità;*** il giudizio che cosa mi farà conoscere dell'uomo? Senza dubbio non la sua intiera natura, ma solo quella parte di essa che gli è comune co' bruti: conoscendo io soltanto ciò che è l'animalità in genere non potrò certamente predicare di esso oltre l'animalità la intelligenza. E quando volessi giudicare un uomo determinato non potrei sicuramente asserire del soggetto del mio giudizio una data altezza, esempigrazia, una data inclinazione al sapere, una data qualità d'ingegno, e va ragionando quando io conoscessi solamente ciò che è l'umanità in genere. Possiamo quindi conchiudere che la formola universale dell'errore è $A < o > B$ ossia la ***diseguaglianza tra il contenuto del predicato ed il contenuto del soggetto;*** che perciò due sono i suoi modi, il difetto e l'eccesso, esprimibile il primo da $A < B$, il secondo da $A > B$; che il secondo è correggibile, il primo inevitabile quando norma del giudizio è un universale meramente peripatetico; che infine non solo non si spiega con si fatta maniera di universali intuitivi un fatto indubitabile, il poggiare che fa lo spirito all'altezza degli universali platonici nell'ordine riflessivo, ma neppur quello d'una cognizione o giudizio qualunque del momento posteriore della forza intellettiva, il cui soggetto abbia un contenuto maggiore di quello degli universali medesimi. Gli universali aristotelici sono dunque per natura insufficienti a dar origine al primo momento del conoscere umano. Ma quando si concedesse che questi universali sono per natura impotenti ad ottenere lo scopo, non sarebbe tuttavia con ciò dileguato un dubbio gravissimo. Gli avversari potrebbero esprimerlo così: se noi vi accordiamo che i nostri universali presi in sè e separatamente non potrebbero spiegare i fatti conoscitivi di cui ci discorrete, possono però farlo aiutandosi mutuamente; così un primo sarà destinato a som-

ministrare la cognizione di una parte del soggetto, un secondo una seconda, e via di seguito come altrettanti fattori che concorrono a formare un unico prodotto. Cosicchè ciascuno preso singolarmente non consegue l'intento, presi essi collettivamente lo ottengono: l'unione fa la forza. E non è certo a caso che noi ne ponemmo una moltiplicità, direbbero tutti, tranne Rosmini, per una ragione che fra poco vedremo. Ridotta a questi termini la questione sarebbe d'uopo esaminare se tale moltiplicità sia o no sufficiente a render ragione di tutto il conoscere umano. Ma questo lavoro, il quale eccederebbe i limiti del nostro, fu già fatto da gravissimi autori, come da Kant sulle dottrine che lo precedettero, e da Rosmini su quella di Kant; se questi trovava incompiute le classificazioni degli universali proposte dai filosofi che lo prevennero, Rosmini dimostrava che quella di Kant, se pecca secondo lui per eccesso da una parte, difetta per l'altra, come quella in cui l'idea del vero, esempigrazia, e del buono non trovano un posto. Noi potremmo accettare in termini generali la critica di Kant e di Rosmini, e conchiudere che gli universali peripatetici finora proposti in classificazioni sono impotenti anche per numero a spiegare tutto l'umano sapere. Se non che, foss'anche compiuto il numero di questi universali, si può tuttavia sostenere che la loro natura non è tale da rendere possibile con essi la spiegazione che si desidera: così dopo questa piccola intramessa ci troviamo ricondotti alla questione principale e a studiarla sotto un altro aspetto.

Procacciamo anzi tutto di porre ancora una volta in chiaro la natura degli universali peripatetici.

Che cos'è un universale in questo senso? È il contenuto di un'idea generale, sia essa generica o specifica. Questo contenuto risulta da due elementi l'uno determinato, l'altro indeterminato: il primo è ciò che dà il nome al contenuto medesimo, e così lo distingue dal contenuto di qualunque altra idea generale, il secondo è l'indefinito quanto di essere del contenuto. Così nello spirito in generale v'ha 1° ciò che costituisce lo spirito; 2° l'indeterminazione dei gradi varii di esso: i quali sollevati, verbigrazia, alla suprema potenza, si trovano in Dio, a una potenza men

alta nelle intelligenze separate, ad una potenza ancora inferiore nell'uomo, e varii tuttavia nei diversi individui di questo nome. Il primo elemento è positivo perchè è ciò in che l'universale consiste: il secondo è negativo perchè è l'assenza del quanto dell'universale medesimo; quello essendo ciò che costituisce l' universale si può chiamare qualitativo, questo quantitativo. Il quale ultimo essendo indeterminato, come dicemmo, può aver tutti i gradi, ma non ne ha veruno: quindi la mente intuisce dell' universale solo il primo, l'elemento qualitativo. Ora sì l'uno come l'altro sono una comprensione: la quale perciò è doppia, *qualitativa* e *quantitativa;* quindi in altri termini si può stabilire che secondo la scuola di cui ragioniamo l'obbietto dello spirito nel pensiero primitivo dell'universale è la sua comprensione qualitativa: la quantitativa essendo indeterminata si riduce per l' intelligenza a zero, poichè in essa non vede che il quanto di essere in generale, il quale appunto perchè generale non è nessun quanto. La comprensione qualitativa di questi universali è rappresentabile con una cifra aritmetica, la quale sarà 1, 2, 3, 4, 5, ecc. La quantitativa invece si può solo esprimere con un segno algebrico, esempigrazia, con *a*. Ora *a* è potenzialmente tutti i numeri ed effettivamente non è nessuno. Quindi la comprensione quantitativa è di due specie *potenziale* o *algebrica* ed *effettiva* o *numerica;* ma nell'universale peripatetico che secondo l'ipotesi è obbietto primitivo della mente v'è sola la prima, la quantitativa indeterminata: la quantitativa determinata si rivela soltanto nell'universale tradotto al momento intellettivo posteriore. All'incontro nell'universale platonico primitivo accanto alla comprensione qualitativa v'è la quantitativa determinata. Ed è per mezzo di questa comprensione quantitativa determinata che « i platonici costruiscono, secondo l'osser-
» vazione che abbiamo veduto fatta di sopra dal Vico, quelle loro
» scale, colle quali per idee sempre più crescenti in perfezione,
» come per altrettanti gradini, ascendono sino a Dio O. M. che
» in sè racchiude le ottime sopra tutte ».

Premesse queste cose intorno alla natura degli universali aristotelici, torniamo alla nostra quistione. Noi abbiamo superior-

mente chiarito che il contenuto del conoscimento posteriore non può eccedere il contenuto del conoscimento primitivo. Dunque gli universali aristotelici debbono essere tali da generare un conoscimento primitivo che obbedisca alla legge stabilita. Ora analizzando il conoscimento posteriore lo spirito umano trova che se non sempre almeno in alcuni casi (cioè in tutti quelli in cui l'obbietto del pensiero non è un universale peripatetico) esso si compone di un elemento qualitativo e d'un elemento quantitativo determinato. Per l'opposto lo studio degli universali di cui ragioniamo ci condusse ad un risultato nel quale compare il primo di questi due elementi senza il secondo. I due momenti conoscitivi sono perciò secondo questa dottrina rappresentati, il primitivo da 1, il posteriore da 2. Gli universali che essa ammette danno dunque luogo ad un conoscimento primitivo, il quale è ecceduto dal posteriore, epperò ad un conoscimento primitivo che non è primitivo. Il vero conoscimento primitivo debbe contenere in sè il posteriore, perchè deve spiegarlo: questi sono due uffici indivisi, di cui anzi il secondo si riduce al primo poichè intanto si spiega in quanto si contiene, lo spiegare essendo ridurre un particolare al suo universale. Il momento primitivo del conoscere non contenendo adunque il momento posteriore non lo spiega. Si dirà forse che ne contiene una parte, e che perciò lo spiega almeno parzialmente? Si potrebbe rispondere chiedendo in qual modo potrà poi venire spiegata la seconda parte, quando non sia spiegata dal conoscere primitivo: forse da qualche cosa che non è conoscere? impossibile; forse da qualche cosa che è conoscere? ma questo conoscere o è dato da natura, ed è un conoscere primitivo, poichè la natura non soccorre a misura che si presenta il bisogno, ma più liberale e più confidente nelle leggi che la governano, e quasi diremmo, per darsi meno disturbo regala ciò che vuol donare tutto a principio ed in una volta sola: almeno così opera nelle varie altre sue parti. O è acquistato dall'uomo stesso; ma come? certo coll'esercizio della sua potenza intellettiva; ora l'esercitare in un dato modo una potenza intanto è possibile in quanto è contenuto questo esercizio virtualmente in un esercizio primitivo: così se la potenza si

esercita posteriormente ad acquistarsi cognizioni determinate sotto il rispetto quantitativo, bisogna arguirne che tale esercizio è preceduto da un esercizio primitivo analogo. Altrimenti come, da chi potrebbe imparare quell' esercizio? Se non che pel conoscimento primitivo è il caso di esser Cesare o niente: o spiega tutto il conoscimento posteriore o non ne spiega nulla epperò è inconcepibile. Imperocchè i due momenti che si distinguono in una forza qualunque non sono separati l'uno dall' altro, ma formano entrambi un identico che dà appunto luogo alla lor distinzione in quanto è e si esplica; ora l'esplicarsi disgiunto dalla forza è una mera astrazione che non ha valore che nel nostro spirito: l'esplicazione come cosa reale e concreta, è la forza esplicantesi. Quindi supporre che una parte del conoscimento posteriore non sia spiegata ossia contenuta dal primitivo è ammettere che vi sia una parte di esplicazione che non sia una parte di forza esplicantesi, ciò che è ripugnante. Concesso adunque che v'abbia questa parte di più nel secondo momento del conoscere e che essa non sia contenuta nel primo, se ne deve inferire che o questa parte non è conoscimento, o che il primitivo non è conoscimento vero: se la prima parte della deduzione non si può accettare bisogna accordare la seconda e con essa l' impotenza degli universali peripatetici ossia meramente qualitativi a generare il conoscere primitivo. Si insterà forse osservando che in questi universali del conoscimento primitivo allato all' elemento qualitativo si ammette pure l'elemento quantitativo sebbene solo indeterminato? ma appunto perchè indeterminato non può spiegare l'elemento quantitativo determinato del conoscimento posteriore; giacchè la quantità indeterminata è la quantità in generale, epperò accanto all'universale qualitativo si ha un altro universale, che è quantitativo. Or come da un universale quantitativo può nascere un particolare quantitativo? In qual modo l'elemento quantitativo indeterminato epperò espresso da un segno algebrico nel conoscimento primitivo si trasformerà determinandosi e diventando rappresentabile con un numero? Per qual maniera si perverrà a sostituire ad *a*, l'1, 2, 3, 4, 5, ecc.? A + B può essere elevato a

tutte le potenze; ma è impossibile sollevarlo ad alcuna quando non si elevi inizialmente ad una: tale binomio è una materia con cui si può fare qualunque prodotto moltiplicandolo per sè stesso, ma non se ne può fare alcuno finchè quello che si vuol ottenere sia cominciato, in questo modo, ad esempio, $(A + B)^2$. Data questa determinazione una determinazione più precisa, più profonda, più analitica è possibile: allora solo posso ottenere $A^2 + 2AB + B^2$. L'elemento quantitativo indeterminato è $A + B$; perchè adunque possa divenire $A^2 + 2AB + B^2$ deve trasformarsi in $(A + B)^2$. Laonde senza porre nell' universale qualitativo del conoscimento primo un elemento quantitativo espresso da $(A + B)^2$ non si spiegherà mai $A^2 + 2AB + B^2$ elemento quantitativo del conoscimento secondo. Da questa considerazione si può dedurre che l'astrazione umana distingue tre cose in qualunque forza, la potenza o virtù, il conato o inizio, e l'esplicazione; ma che essa forza dalla mera potenza o virtù, cosa affatto indeterminata, non può passare all'esplicazione: deve prima passare pel conato o inizio, che è la potenza già determinata; più rigorosamente: come nulla può esistere non facendo altro che esistere, così la semplice potenza è la materia informe degli antichi, ossia un'astrazione non una realtà; per esser tale debbe esistere in qualche modo, cioè essere qualche cosa, vale a dire determinata in qualche maniera; in altri termini: alla potenza o virtù debb'essere accoppiato il conato o inizio, affinchè si abbia un reale. La sintêsi adunque della potenza coll' inizio genera il primo momento della forza: la sintêsi del primo momento colla sua esplicazione ne origina il secondo. Per guisa che ciò che è dato primitivamente non è la materia senza più ma la materia che comincia ossia dotata di una forma primitiva. Ed è in virtù di questo cominciamento che è dato alla forza e non da essa acquistato, che ella può diventare: quindi la formola della natura debbe esprimere due sintesi: *la natura comincia e diviene*. La filosofia antica simboleggiando colla materia informe l'essere scevro da ogni determinazione poteva dire: *la natura è e diviene*, intendendo per l'*è* l'indeterminatissimo. I panteisti moderni osservando che l'essere affatto indeterminato non ha realtà fuori dello spirito,

tolsero l'*è* dalla formola antica e dissero senza più che *la natura diviene*. Gli antichi ponevano dunque a principio la negazione del determinato, gli Hegeliani, più logici, il nulla: noi poniamo il Verbo che *comincia* la natura dandole l'essere inizialmente determinato: i primi ponevano $A + B$, diventante $A^2 + 2AB + B^2$, i secondi *O* sviluppantesi pure in $A^2 + 2AB + B^2$: noi poniamo $(A + B)^2$ svolgentesi ancora in $A^2 + 2AB + B^2$. Quindi i fautori degli universali peripatetici intuitivi debbono accettare riguardo all'elemento quantitativo di essi l'una di queste tre formole: accetteranno la formola antica? ma l'abbiamo trovata falsa. Accetteranno la formola hegeliana? ma è ancora più falsa, per così esprimermi, dell'antica, poichè il suo contenuto è inconcepibile assolutamente; tranne che si dica che la sua concepibilità in un col pensante non è ma diventa; in tal caso la stessa formola è *in fieri*, e la formola di questa formola diventa essa pure, e quindi la scienza, la quale è degli immutabili, riesce impossibile. Si potrebbe chiedere ad Hegel: i vostri numerosi volumi sono essi o diventano? Certo non devono essere, ma diventare solamente: in tal caso nissuno può essere vostro seguace, ma solo divenirlo. Resta dunque la formola del buon senso: la accettano? i loro universali primitivi rinunziano a sè stessi.

Si moltiplichino adunque a piacimento gli universali peripatetici; non potendosi dar loro l'elemento quantitativo senza snaturarli sarà impossibile spiegare con essi tutto il contenuto del momento posteriore del conoscere umano, e quindi lo stesso momento primitivo. Così investigando la loro natura qualitativa li trovammo insufficienti se non si ricorreva ad adempiere la lacuna col numero; indagandone la natura quantitativa trovata nulla abbiamo conchiuso, che moltiplicandoli anche in infinito, sarebbero tuttavia impotenti a conseguire lo scopo che viene loro proposto. La confutazione ha dunque due parti: nella prima si conchiude contro gli universali in discorso dietro lo studio di essi dal lato della comprensione qualitativa: nella seconda si perviene al medesimo risultamento dopo d'averne meditato la comprensione quantitativa. Forse un dubbio si potrebbe però ancor muovere re-

lativamente alla seconda parte del nostro raziocinio. Noi abbiamo accettato come essenzialmente diverse le due categorie della qualità e della quantità ; or si potrebbe chiedere : non è forse la categoria della quantità riducibile a quella della qualità? Nel caso affermativo gli universali meramente qualitativi sarebbero evidentemente idonei a spiegare anche la parte quantitativa del conoscimento posteriore, poichè questa sarebbe in apparenza quantità ma effettivamente qualità ; e rendendo ragione del secondo momento, potrebbero per conseguenza spiegare anche il primo, epperò pretendere al diritto di essere il principio del conoscere umano in universale. Non è mio intento di entrare a discutere in questo luogo la relazione che intercede fra le due categorie: mi limiterò ad una sola osservazione che è questa. Data anche l'identità della quantità colla qualità, non è men vero che nel conoscimento riflesso comparisce qualche cosa che non si trova nell'intuitivo ; questo qualche cosa è ciò che noi abbiamo chiamato quantità, e che da questi filosofi vorrebbe nell'ipotesi essere chiamato qualità : vi saranno insomma qualità affatto nuove, cioè non contenute nell' obbietto che si vorrebbe assegnare al conoscimento primitivo. Infatti in esso oggetto si pone $A + B$ di queste qualità ; ora $A + B$ non ispiega $A^2 + 2AB + B^2$ come abbiamo veduto : si richiede $(A + B)^2$. In altri termini : l'elemento qualitativo che nel conoscimento posteriore è determinato non può nascere da un elemento qualitativo affatto indeterminato , poichè questo non è una realtà ma un' astrazione , ed il reale non può riconoscere per padre l' astratto : questo per quello è un vero nulla ; e dal nulla non può nascere il qualche cosa : da un nulla di queste quantità-qualità non può uscire qualche cosa di questo nome. Ridotta dunque la quantità alla qualità rimane tuttavia a spiegare come da 8 di qualità possa uscire 12 , verbigrazia : spiegazione impossibile secondo la legge superiormente stabilita. Ammessa perciò la relazione di identità qualitativa tra la quantità e la qualità, non si ottiene ancora lo scopo : uopo è mostrare di più la loro identità quantitativa nei due momenti primitivo e posteriore, ciò che non

si può fare senza snaturare gli universali che si vorrebbero assegnare ad obbietto del primo dei due momenti.

Noi abbiamo veduto sul principio della nostra dimostrazione come tre vie si aprissero ai filosofi che combattiamo: o mostrare l'identità dei loro universali coi platonici; o chiarire che sebbene diversi sono ciò nullameno tali e in tal numero da *poterlo* divenire; o provare finalmente che quantunque di per sè non siano tali ed in tal numero da poter diventare platonici, vi possono tuttavia pervenire combinandosi con elementi eterogenei quali sono i dati sensibili. Abbiamo esaminate ed escluse le due prime: rimane dunque la terza; cui mediteremo brevemente nella dottrina di Antonio Rosmini. E siccome finora non discutiamo per anco la verità dell'ipotesi di questa scuola complessiva, di cui il filosofo roveretano è l'ultimo discepolo per ordine di tempo, ma solo la sua *attitudine* a spiegare i fatti per cui fu assunta, così noi ci limitiamo qui allo studio della teoria rosminiana sotto questo secondo punto di vista, riserbandoci di considerarla sotto il primo insieme colla dottrina di tutta la scuola ideistica.

L'autore del *Nuovo Saggio* si preparò la soluzione del quesito cui meditiamo distinguendo due elementi, innato ed acquisito nelle cognizioni umane, quello spiegazione di questo; ed enunciando il principio metodico della necessità di tenersi nel dritto mezzo cioè di evitare sì l'eccesso come il difetto nell'assegnare la ragione del conoscimento acquisito, lasciò da parte il processo raziocinativo e si pose a studiare le cognizioni colla scorta dell'osservazione. Guidato da essa egli analizzò le idee umane, e trovando in tutte quella dell'ente conchiuse che l'elemento innato è quest'unica idea. Ma come spiegare con essa sola la varietà del sapere? Accoppiandola col sentimento: l'idea adunque ed il sentimento sono i rudimenti di tutto lo scibile. Adempiono essi questi due dati alla condizione dell'ipotesi di cui è parola? Questa domanda si divide di per sè in tre altre: vi soddisfa il sentimento? vi soddisfa l'idea dell'essere? vi soddisfa la sintesi dei due rudimenti? Noi dovremmo occuparci solamente nel rispondere alla terza, perchè alla prima ed alla seconda abbiamo già soddisfatto in modo complessivo; tutta-

via atteso l'importanza di questa dottrina crediamo pregio dell'opera aggiungere alcune considerazioni speciali, particolarmente riguardo alla seconda.

Quanto alla prima ci riferiamo alle cose superiormente discorse. Noi abbiamo provato che il senso nulla conosce e Rosmini che rivolse gran parte de'suoi sforzi a confutare il sensismo lo dimostrò egli pure.

E l'idea dell'essere? Prima di rispondere è necessaria una considerazione per giustificare la necessità della ricerca. L'idea dell' essere oltre le funzioni che ha in comune col sentimento è investita di un doppio ufficio che le è proprio. La sfera d'azione del primo è il mondo dei sussistenti o concreti finiti, quella della seconda è il mondo complesso dei concreti finiti, degli astratti o possibili e del concreto infinito: cosicchè il senso entra come fattore coll'idea dell'essere a somministrare allo spirito la cognizione dei primi, ma l'idea dell'essere sola debbe partorir quella dei secondi e del terzo. Quindi l'indagine sulla attitudine dell'idea dell' essere sola non è oziosa; si tratta di vedere se essa cominci ad adempiere questi due uffici che le sono proprii. Ancora; il principio del conoscere debbe rendere ragione non solo di tutto il conoscere, ma anche di tutto ciò che dal conoscimento dipende; quindi cercheremo se l'idea dell'essere spieghi un fatto psicologico della massima importanza, l'amore del perfetto, e con esso lo scopo che l'infinito si propone nella creazione. La seconda adunque delle tre questioni in cui la complessa si suddivise, partesi in quattro altre, che sono: 1° l'idea dell'essere spiega essa la cognizione degli astratti? 2° la cognizione dell' ente infinito? 3° l' amore del perfetto? e 4° lo scopo della creazione?

Relativamente al primo di questi problemi, restringendomi ai soli astratti che come caratteri Rosmini predica dell'essenza dell' essere, ragiono in questa maniera. O questi caratteri sono veduti nell' essere coll' atto stesso con cui lo si intuisce, ovvero con un giudizio riflesso con cui all' essere si attribuiscono come suoi attributi: nel primo caso forza è ammettere che l'obbietto dell'intuito è l' essenza dell' essere più questi caratteri. Quindi in un

coll'idea dell'essere lo spirito umano possiede primitivamente parecchie altre idee, quella dell'obbiettività, dell'universalità, della unità, dell'immutabilità, dell'eternità e via discorrendo. Nel secondo caso l'essenza dell'essere deve somministrare le idee di questi suoi caratteri onde la mente possa predicarli dell'essenza stessa, poichè il senso qui non ha che fare e l'oggetto dell'intuito è l'essenza medesima e nient'altro: essa è perciò in questo caso il soggetto ed il predicato del giudizio: come predicato deve contenere in sè questi caratteri, come soggetto deve riceverli. Ora in ambidue i casi, come potrà la nuda essenza dell'ente contenere in sè questa comprensione che consiste nel complesso de'suoi caratteri? Dall'una parte Rosmini insegna che anzichè attributi son essi piuttosto semplici relazioni estrinseche dell'essere, e che l'essere in sè è puro essere e null'altro, dall'altra ammette che noi abbiamo l'idea di queste relazioni. Ma posto che nell'essenza dell'ente questi caratteri non vi siano, se l'unico oggetto dell'intuizione è questa essenza, dove attingerà il nostro spirito l'idea di essi? Non dal sentimento come abbiamo detto. Queste idee adunque non sono spiegate dall'idea dell'essere. E perchè? Perchè non le contiene ossia perchè la sua comprensione è ecceduta da quella del complesso de'suoi caratteri ed anche da quella di ciascuno di essi, perchè in ciascuno si riproduce l'elemento dell'essere congiuntamente allo elemento specifico che gli dà il nome e lo distingue dagli altri. Infatti sia che si parli d'un attributo ovvero di una semplice relazione (che è un attributo estrinseco) l'analisi vi scopre 1° il qualche cosa; e 2° la determinazione del qualche cosa. Ora se il sentimento nel nostro caso non può essere la ragione del passaggio dello spirito dal pensiero del qualche cosa al pensiero delle sue determinazioni, perchè sovrasensibili, dovrà tale passaggio essere spiegato dall'intelligenza ovvero dall'essenza stessa dell'essere. Ma la prima non dà un passo senza licenza della seconda: ella pensa in quanto vi è del pensabile; e questo pensabile che nel caso nostro sono le determinazioni dell'essere debb'essere contenuto nell'essere medesimo, obbietto universale del conoscere, se non si vuole ammettere la dottrina assurda e combattuta

da Rosmini medesimo del pensiero che pone il proprio oggetto. Resta dunque che il passaggio sia spiegato dall'essenza stessa dell' essere; or come potrebbe ciò essere? O queste determinazioni vi sono contenute o no; nella prima ipotesi l'oggetto del conoscimento intuitivo non è più la sola essenza dell'essere ossia l'essere indeterminatissimo: nella seconda questo oggetto è l' essenza dell' essere più qualche cosa che si trova fuori di essa. In somma; corre egli qualche divario tra l'essenza dell'essere e l'essenza dell'essere più le sue determinazioni? si pensa di più nell'essere indeterminato ovvero nell'essere determinato? Senza dubbio si pensa di più nell'essere determinato, perchè il pensiero dell'essere puro è semplicissimo, ma il pensiero dell'essere necessario, ad esempio, consta di due elementi, dell'atto con cui si pensa l'essere e dell'atto con cui si pensa la necessità; ora a due atti di pensiero di cui il primo è identico all' atto con cui si pensa l' essere senza più debbe certo corrispondere una quantità maggiore di essere pensato. Ciò posto come si spiega in questa dottrina il passaggio della mente da tale pensiero semplice al pensiero complesso? L'obbietto del primo è ecceduto da quello del secondo, epperò vani sono gli sforzi per dedurne la spiegazione che si desidera. La difficoltà, come si scorge, si può presentare sotto aspetti diversi, ma in fondo è sempre la stessa; spiegare il più col meno ossia una comprensione con un'altra minore; ora questa non è solo una difficoltà ma una impossibilità. Sebbene, si può arguire dal metodo che ha tenuto nella investigazione del suo principio dello scibile e della conclusione con cui lo stabilì, come egli vide solo per metà la questione. Imperocchè si propose di osservare la natura delle cognizioni; ma con quale scopo? Collo scopo di trovare il loro elemento comune, la cognizione che è per così dire il ***substratum*** di tutte le altre: ciò era un cercare nelle idee il solo lato della ***estensione***. Egli infatti ragionò come chi discorresse così: in questa rosa, in questo giacinto, in questo gelsomino è un elemento comune a tutti, l'elemento fiore; dunque tale elemento è ciò che li costituisce. Ora si può chiedere: chi non conoscesse altra cosa che l' elemento-fiore potrebbe egli mai conoscere i tre

fiori come rosa, giacinto e gelsomino? Gli basta forse per conoscere queste tre specie aver l' idea del genere *fiore*? No certo. Del pari; l' idea dell' essere comunissimo non basta per conoscere ciò che v' ha di specifico nelle cose. Senzachè, se è vero che dal trovarsi l' idea dell' essere in tutte le idee, ne segue che tutte le idee non sono che l'idea dell'essere (panteismo ideale o più propriamente monideismo), discendendo da questa per via retrograda si debbono poter ricostrurre queste idee medesime con solo accozzare gli elementi dell' idea dell' essere nei quali esse vennero divise: ma per tal modo non si ricostruisce il polideismo dello spirito, sì il puro monideismo di Rosmini. Il quale si sarebbe potuto accorgere del suo errore se avesse fatto la verificazione della sua analisi per mezzo della sintesi; giacchè pervenuto ch'ei fu al suo risultato poteva dirigere a se stesso questa domanda: l'idea dell'essere che ho trovato coll'analisi in tutte le idee è anche tutte ed intiere le idee? Ossia il suo contenuto è esso eguale a quello delle idee in cui essa mi si rivelò contenuta? La risposta sarà affermativa quando io mi provi a riprodurre col suo contenuto il contenuto delle idee in cui l'ho trovato. Ma siccome egli credette dover essere sciolto il problema quando avesse scoperto l'elemento comune delle cognizioni, la domanda per lui non avea più senso: egli pensava al solo contenuto *estensivo* e non al *comprensivo*, e quindi l'analisi bastava per assicurarlo che l' idea dell' essere era fornita di un contenuto estensivo tale da contenere il contenuto di tutte le altre idee: così ella doveva essere la suprema idea critica. Se non che la conclusione è evidentemente troppo ampia, se si piglia anche dal lato comprensivo, poichè l'idea dell'essere essendo stata elevata a tale dignità dietro sola la sua massima estensione doveva perciò stesso essere limitata a funzionare come suprema idea critica *estensiva*. Ma dovendo lo spirito giudicare l' estensione non solo ma e la comprensione, dove trovare la suprema idea critica *comprensiva*? L'idea dell'essere non può somministrarla in se stessa perchè ne è anzi la negazione atteso la legge della ragione reciproca che ha luogo tra la estensione e la comprensione; pure doveva es-

sere la suprema idea critica in universale. Come ottenere lo scopo? ricorrendo, come abbiamo accennato, al sentimento che deve empiere il suo vuoto comprensivo determinandola a proporzione di bisogno. Ma chi compierà il medesimo ufficio nella regione delle determinazioni sovrasensibili? Quivi l'idea dell' essere è abbandonata a se stessa ed alla sua massima estensione e quindi al suo nulla di comprensione col dovere per giunta di render ragione della comprensione stessa di cui l' intelligenza la arricchisce. Intanto se la suprema idea critica deve da una parte essere tale estensivamente per potere spiegare tutte le idee numericamente considerate, dall'altra debb'essere tale comprensivamente per render conto di tutte le idee considerate specificamente, si deve conchiudere l'una delle due cose; o due sono le supreme idee critiche, l' una estensiva, l'altra comprensiva, ovvero una soltanto, ma insignita delle due doti sollevate, ben s'intende, alla più alta potenza. Questo corollario lo applicheremo più innanzi. Ora dobbiamo passare alla discussione del secondo problema.

L' idea dell' essere spiega ella l' idea dell' ente infinito? Si osservi che dall' infinità di cui gode l' essere ideale di questa dottrina non si può argomentare alla infinità di Dio, perchè tale attributo in quanto si predica dell' essere non è identico a sè in quanto si predica dell' Ente. Imperocchè l' infinità dell'essere non è altro che la sua *inesauribilità*, dovechè l' infinità dell'Ente è la sua *ineffettuabilità;* ora la differenza tra queste due cose è immensa. L' ineffettuabile è ciò che trova in se stesso senza la sua effettuazione tutta la quantità di essere che sarebbe in sè più la sua effettuazione, ossia ciò che dalla sua effettuazione non riceverebbe incremento di comprensione nè qualitativa nè quantitativa; l' inesauribile per contro è ciò che per quanto si effettui non è mai effettuato totalmente. Quindi questa seconda infinità diversifica dalla prima come il qualche cosa dal tutto: « Certamente, dice il Vico, ragionerebbe male colui che sostenesse essere infinita la pertica, perchè è la misura comune d' ogni estensione. » Or come dall' infinità inesauribile si potrà egli conchiudere alla infinità ineffettuabile? Ciò che torna a dire: come da un nulla

di comprensione si può egli argomentare ad una comprensione infinita? Nè giova ricorrere alla facoltà integratrice, poichè le condizioni del suo esercizio provano il contrario di ciò che si vorrebbe dimostrare col suo aiuto. Di fatto, integrare è completare ossia aggiungere ad un ente le doti necessarie alla sua perfezione; or tale operazione per esser possibile presuppone la visione delle perfezioni che si vogliono aggiungere all'essere da completare: e nel nostro caso trattandosi di integrare infinitamente l'essere indeterminatissimo, ogni perfezione di cui lo si accresce, deve essere anticipatamente veduta in qualche cosa che la contenga cioè nell' Ente infinito che solo può somministrare l' infinità richiesta di perfezioni. Per tal modo lo spirito umano anzichè sollevarsi a pensar Dio in se stesso, se lo farebbe prima, per poi poterlo pensare; ma come se lo edificherebbe? Servendosi di Dio stesso. Senonchè a tale effetto si richiede evidentemente l' idea di Dio. Dunque se l'idea dell'essere deve render ragione dell' idea dell' Ente, intanto adempie il suo obbligo in quanto si accoppia coll' idea dell' Ente medesimo; ciò che è una vera petizion di principio. La ragione di questa impotenza dell' idea dell' essere a spiegare l' idea di Dio si trova sempre nella stessa verità che volgarmente si potrebbe enunciare così: la misura non debb' essere contenuta ma contenere la quantità da misurare. Ma veniamo al terzo problema.

Nell' uomo oltre la conoscenza v' è amore; e siccome questo è un corollario immediato e necessario di quella, così se l' una è connata coll' uomo, ciò che nessuno può negare, tranne i materialisti ed i sensisti, tale pure dev' essere l' altro. Nella conoscenza abbiamo distinto due momenti, il primitivo ed il posteriore; dunque due momenti paralleli ai gnoseologici si vogliono distinguere nell' amore. Ora l' amore primitivo o connato coll' uomo non ha solo per oggetto i beni finiti, ma si estende eziandio al bene infinito ossia perfetto. E nel vero; primieramente si può osservare che è connato coll'uomo l'amor di se stesso. Da questa verità si deduce che nell' intuito l' uomo ha anche la cognizione di se stesso. Dunque esso implica l' amore del proprio perfezio-

namento e questo involge l' amor del perfetto. Secondariamente, quand' anche non si potesse questo amor del perfetto stabilire *a posteriori*, se ne potrebbe tuttavia dimostrare l' esistenza *a priori* in questo modo. Lo scopo che Dio si propone nella creazione è la conoscenza e l'amore delle creature (o almeno di alcune di esse) verso se stesso (1). Questo commercio affettuoso dell'uomo col suo Creatore deve cominciare dall' istante primo della sua esistenza, poichè se cominciasse solo collo sviluppo della riflessione, durante il tempo che tramezza tra l' istante che dà origine all' esistenza e quello nel quale spunta un atto compiuto (2) di riflessione, l'uomo sarebbe irreligioso e quindi una negazione vivente dello scopo della creazione. Dunque oltre il momento dell'amore riflessivo o acquisito v' ha nell' uomo un momento di amore intuitivo, per così dire, o innato, di Dio ossia del perfetto. Ora il perfetto non può essere amato primitivamente solo sotto un aspetto particolare, ma debbe essere amato nella sua integrità, altrimenti non sarebbe amato come perfetto. In altri termini: lo scopo della creazione è la beatitudine delle creature per via di conoscenza e d' amore. La beatitudine dell' uomo è ciò che soddisfa pienamente tutte le sue potenze. Dunque l' obbietto del suo amore è il perfetto in quanto lo beatifica, vale a dire in quanto lo perfeziona tutto quant' è; epperò il perfetto come vero ossia beatificante la sua intelligenza, il perfetto come santo ossia beatificante il suo volere, il perfetto come bello ossia beatificante la sua immaginazione, il perfetto come bene ossia beatificante il suo sentimento, e va ragionando. Posto ora che nell' uomo si trovi l' amore innato del perfetto sotto tutti gli aspetti che si riferiscono alle sue potenze, riducendo tali aspetti a tre e chiamandoli col linguaggio rosminiano forma reale (la quale si riferisce al sentimento), ideale (relativa all' intelligenza) e morale (relativa alla volontà), chieggo se questo amore primitivo del perfetto nelle sue tre forme possa essere spiegato in questa dottrina.

(1) Vedi *Bertini*.

(2) *Compiuto*, non perfetto: un atto riflessivo consta sempre di due atti elementari per lo meno e quindi implica una successione.

La ragion sufficiente del momento primitivo dell'amore è il momento primitivo del conoscere. Ora qual è il contenuto del conoscere primitivo in questa teoria? È l'idea dell'essere senza più ossia l'essere in quanto è meramente ideale: la forma reale e morale si sottraggono all'apprensiva dell'intuito. Eppure l'amore primitivo non abbraccia solo la prima ma anche le due altre; dunque esso ha un contenuto maggiore di quello dell'intuito, e però non riceve dall'intuito la sua spiegazione. L'amore è una facoltà pedissequa dell'intelligenza: se questa si spinge solo sino ad A, quello non può varcare tal limite: invece nel fatto esso va sino a C; uopo è dunque dargli per guida un momento intuitivo che abbia ne' suoi limiti un'ampiezza eguale. Se si stabilisce che l'obbietto intuitivamente conosciuto non è che l'essere come vero o ideale, l'unico amore primitivo possibile è quello del perfetto in quanto perfeziona l'intelligenza. Uopo è dunque far l'una delle due cose: o provare che questo amore delle tre forme del perfetto non è intuitivo, ma solo riflessivo e che nel primitivo una sola di esse è compresa, ciò che è contrario al fatto e con esso allo scopo della creazione; o chiarire che tale amore può essere uguale ad A+B+C senza essere quanto a B e a C preceduto dalla cognizione, ciò che è inconcepibile. Imperocchè l'amore di B e di C non sarebbe vero amore ma un istinto cieco e non umano, il quale è impossibile poichè sarebbe la manifestazione attiva di un sentimento del pari impossibile, B e C come perfetti essendo sovrasensibili secondo questo sistema (1).

Rimane ora l'ultimo dei quattro problemi. Nel precedente si è veduto che Dio crea per beatificare epperò per essere amato: quello è scopo, diremmo, remoto, questo prossimo. Ma l'essere amato presuppone l'essere conosciuto; questo è adunque il secondo fine prossimo della creazione. Vediamo come di esso possa render ragione l'idea dell'essere senza più. Posto che l'obbietto intuitivo sia l'essenza dell'ente e che Iddio si conosca solo riflessivamente, ne segue che durante il primo periodo del conoscimento il secondo scopo prossimo della creazione è negato, poichè

(1) Intorno a questo amore connato di Dio, vedi *Bertini*.

esso è la conoscenza di Dio. Questo ateismo intuitivo sebbene solo negativo in quanto consiste non in una positiva negazione di Dio ma nell' assenza dell' affermazione di esso, è una conseguenza logica del principio; l' irreligione del primo momento dell' amore, che accennammo e che è un ateismo pratico quantunque solamente negativo esso pure è un corollario di tale ateismo speculativo. Ora si può egli conciliare siffatto ateismo speculativo e pratico collo scopo della creazione? Non si può dubitare che esso sia una negazione parziale di tale scopo. Si dirà forse che Iddio può aspettare la sua glorificazione dal conoscere riflessivo? Siccome nella riflessione l' ateismo è possibile, ciò significherebbe che il Creatore abbandona le sorti della sua opera ad una potenza conoscitiva che invece di conseguirgli il fine propostosi può negarlo. Iddio non avventura tutta la sua opera in mano delle creature, ma solo una parte dopo d' essersene assicurato la parte fondamentale e definitiva o finale. Quindi la glorificazione di Dio ha luogo in due modi, in quanto egli glorifica se stesso ed in quanto si lascia glorificare. Glorifica se stesso manifestandosi all' intuito dell' uomo ed imponendosegli: si lascia glorificare dalla sua riflessione a cui si manifesta senza imporlesi. Ma anche nel caso in cui la riflessione lo neghi non cessa però di ottenere il suo intento in modo anche più solenne: lo sforzo della riflessione, che lo nega, apparentemente è vincitore, effettivamente è sempre vinto dalla forza continua e tranquilla dell' intuito che lo afferma, e in questa impotenza del conoscere riflessivo sull' intuitivo, dell'arte sulla natura, dell' opera dell'uomo sull' opera di Dio, l' infinito si rivela circondato da una gloria tanto maggiore quanto più splendido è il trionfo di chi non solo obbliga l' avversario a riconoscerlo, ma a riconoscerlo a suo malgrado. Ma se l' ateismo riflesso non può essere che apparente perchè ha da lottare col teismo intuitivo più forte di esso, che avverrebbe quando non avesse questo nemico da combattere? L' ateismo riflesso di apparente si trasformerebbe in reale, e la creazione fallirebbe al suo scopo. L' intelligenza umana ha un periodo di inerranza e un periodo di fallibilità: l' inerranza ap-

partiene all' intuito, la fallibilità alla riflessione. Quindi posto che l' infinito non si riveli all'intuito, ma aspetti a manifestarsi alla riflessione, corre rischio di non manifestarsi mai. Nè si dica che basta una riflessione affatto volgare per ascendere a Dio; giacchè in tanto ciò è vero in quanto lo spirito si trova già vicino al suo Autore nell' intuito. Ma tal riflessione richiesta per salire a Dio, sia anche più agevole di quello che è in effetto, non si può tuttavia negare che assolutamente parlando è fallibile, e che nello stesso modo che vi ascende ne potrebbe discendere cioè negarlo dopo d' averlo affermato. Inoltre è egli assurdo il concepire una riflessione la quale sia capace del solo sviluppo necessario a conoscere l' esistenza del mondo e dei suoi caratteri, e che pervenuta a questo punto ella abbia esaurito tutto lo svolgimento a sè possibile? E quando un' intelligenza soltanto si desse così debole non sarebb' essa un nulla nell' opera della creazione e quindi la negazione di una parte di questa? E non è ciò assurdo? certo si, perchè relativamente a questo spirito Iddio creerebbe senza creare. Io non ignoro che per ovviare a queste conseguenze si osserverà che l' essere ideale è *un' appartenenza di Dio*, e che ponendolo come obbietto dell' intuito l' ateismo di cui discorriamo non ha luogo. Ma si può rispondere che essendo l' essere ideale un' appartenenza di Dio o è veduto nell' intuito come tale ovvero come una semplice perfezione, una semplice forma che per l' intuito non ha relazione che con se stessa. Nella prima ipotesi l' essere ideale non è più solo nell' intuito, ma è accompagnato dall' idea di Dio: imperocchè vedere una appartenenza di *una cosa come appartenenza di tale cosa* senza vedere simultaneamente la cosa stessa è impossibile: diversamente sarebbe pensare la luce del *sole* senza pensare al sole, la rotondità del *circolo* senza pensare al circolo. La relazione di una cosa non è altro che la cosa in quanto esiste ad un' altra cosa: così la relazione di eguaglianza di un quadrato con un altro, non è altro che il primo in quanto *è uguale* al secondo. Or come pensare che un quadrato è uguale ad un altro senza pensare il quadrato di cui predico l'eguaglianza? Del pari; come pensare l' intelligibilità o idealità o forma ideale

di *Dio* senza pensare simultaneamente Dio stesso? Se si dicesse: *pensare la forma ideale* senza più, si intende come lo spirito non sarebbe obbligato a pensare in quell'istante ad altra cosa; ma dicendosi: *pensare* la forma ideale di *Dio in quanto è di Dio* senza pensare Dio stesso, è una contraddizione. Nella seconda ipotesi poi, giusta la quale l'essere ideale sarebbe veduto dalla mente siccome una perfezione, una forma che è bensì di Dio, ma che sarà poi conosciuta come di Dio dalla riflessione, mentre l'intuito la conosce soltanto come una perfezione, come una cosa in se stessa senza veruna relazione a Dio, ciascun vede che l'ateismo intuitivo, di cui abbiamo favellato, è inevitabile.

Veduta l'inettitudine del sentimento e dell'idea dell'essere separatamente presi a compiere l'assunto loro assegnato, ci resta a discutere la terza questione, quella dell'attitudine o inettitudine della loro sintesi. L'idea dell'essere, abbiamo detto, relativamente al conoscere ha ufficii proprii ed ufficii comuni col sentimento: di per se sola deve spiegare la cognizione che l'uomo ha dei possibili o astratti e quella del concreto infinito; accoppiata col sentimento deve render conto della cognizione dei concreti finiti. Il conoscibile è tutto racchiuso in questi tre mondi del concreto infinito, dei possibili e dei concreti finiti, perchè al di là di essi non alberga che il nulla. La teorica rosminiana non ispiega la cognizione dei due primi: spiega essa quella del terzo? Ci si risponde che sì. Come? introducendo due fattori, il sentimento e l'idea dell'essere. Prima di esaminare questa dottrina non è inutile osservare che le cognizioni dei concreti finiti si possono dividere in due categorie, di cui l'una è costituita dalla semplice cognizione della loro esistenza, l'altra dalla moltiplicità delle cognizioni dei loro modi di essere (1), pigliando questa frase in senso latissimo, come esprimente cioè tutte le loro proprietà e le loro relazioni: la prima viene spiegata in questa dottrina col giu-

(1) Ritengo questa frase *modi di essere* per attenermi al linguaggio comune, sebbene la frase vera e rigorosa sia *modi di operare*, come nota il Prof. Bertini nel libro citato.

dizio primitivo, le seconde colle molteplici funzioni della riflessione. Giusta questa divisione la nostra discussione potrebbe aver due parti: 1° cercare se la sintesi dell'idea dell'essere col sentimento sia ragion sufficiente del giudizio primitivo e con esso della cognizione dell'esistenza delle cose finite; 2° investigare se la medesima sintesi sia ragion sufficiente delle varie funzioni della riflessione e con esse delle cognizioni dei modi di essere di esse cose. Ma siccome la soluzione della seconda questione dipende interamente e deve dipendere da quella della prima, così ci basterà risolvere l'una per avere implicitamente anche lo scioglimento dell'altra.

L'autore della teoria che stiamo esaminando propose varie formole del suo giudizio primitivo, la discussione di alcuna delle quali ci mostrerà l'intima costituzione del giudizio medesimo. Meditando su questa proposizione già veduta di sopra: *vi è un sentimento; dunque esiste un ente*, si scorge che essa invece di esprimere la natura del giudizio primitivo enuncia quella di un giudizio derivato. Imperocchè sarebb' egli possibile pronunciare quel *dunque* se non precedesse l'affermazione dell'esistenza del sentimento? Impossibile, giacchè un'illazione da una cosa che non si conosce è una illazione che non inferisce nulla. Perchè potè egli Cartesio stabilire come verità indubitabile il suo *Cogito, ergo sum?* certo perchè l'*ergo sum* lo dedusse dalla cognizione del *cogito:* egli pensò molte cose e trovatele tutte dubitabili, pensò finalmente il proprio pensiero e ne dedusse l'*ergo sum*, qualunque poi sia il suo significato. Ora la formola rosminiana è affatto analoga a quella di Descartes, poichè si potrebbe tradurre così: *sentio; ergo aliquid existit:* epperciò il secondo giudizio scaturisce dal primo in cui è implicitamente contenuto e riceve da esso la sua spiegazione. Il perchè, invece di dichiarare il secondo bisogna rendere ragione del primo. Ora, se a pronunciare il secondo lo spirito è indotto dal sentimento, da che cosa sarà esso stimolato a pronunciare il primo? ancora da un sentimento? Lasciando stare l'inconcepibilità della cosa, si potrebbe tuttavia ripetere la medesima osservazione: perchè lo

spirito possa pronunciare il *sentio* deve prima conoscere il sentimento, che nell' ipotesi sarebbe la ragione sufficiente del giudizio sull' esistenza del *sentio;* e così all' infinito. Inoltre, come si spiega il passaggio della mente a pronunciare l' articolo indeterminato *un* premesso alla parola *ente*, quando per lo innanzi viveva nell' elemento dell' articolo determinato, preposto alla frase *essenza dell' ente?* Come imparò egli lo spirito ad usare l' articolo indeterminato? la quistione è tutta qui. I due maestri dell' intelletto sono l' essenza dell' ente ed il sentimento; ma la prima insegnerebbe il falso apprendendogli a dire *un ente* quando essa è *l' ente:* il secondo prima d' incominciare il suo insegnamento dovrebbe farsi conoscere, assunto che non può compiere senza ricorrere all' essenza dell' ente; la quale si mostrerebbe tuttavia impotente all' uopo perchè il sentimento è *una* cosa, e l' essenza dell' ente è *la* cosa. Ma supposto eziandio che ciò sia possibile, come sarà poi egualmente possibile al sentimento che nulla intende di eccitare lo spirito a pronunciare l' articolo indeterminato? L' unico mezzo quindi di superare la difficoltà di questo passaggio pare dovrebbe consistere nell' assegnare al senso l' ufficio di conoscere i particolari, ufficio a cui esso non può adempiere secondo ciò che abbiamo discorso altrove.

Meno imperfette dal lato della forma paiono queste due altre formole: *ciò che sento, esiste; esiste l' attività sentita*, ma egualmente, a mio giudizio, erronee dal lato del loro contenuto. Infatti in ciascuna di esse si trovano tre elementi, di cui due sono incogniti ed il terzo conosciuto, che è l' *esiste.* Ora il *ciò* ed il *che sento* (ovvero l' *attività* ed il *sentita*) presentano un nodo che secondo questa dottrina è insolubile; poichè il *ciò* ed il *che sento* non debbono essere conosciuti prima dell' affermazione *esiste*, dovendo anzi la loro cognizione esser prodotta dall' affermazione medesima, e tuttavia vorrebbero essere conosciuti prima, perchè l' affermazione stessa sia possibile. Vincenzo Gioberti esprimeva a un dipresso così la sua obbiezione: o il ciò che sento è già conosciuto prima di applicarvi l' idea dell' essere, e tale applicazione

è inutile, o non è conosciuto prima dell'applicazione, e l'applicazione è impossibile. Il Rosmini rispose a questo dilemma nell'epilogo del suo sistema osservando 1° che l'attività sentita prima del giudizio che vi unisce l'idea dell'essere non è conosciuta, e 2° che tuttavia il giudizio è possibile. L'attività sentita non è prima del giudizio conosciuta e non deve esserlo perchè la sua cognizione è prodotta dal giudizio stesso. Nè deve, secondo lui, parere strano che il soggetto nel giudizio primitivo non sia conosciuto prima del giudizio medesimo, poichè la stessa cosa avviene anche nei giudizi comparativi. In questi il soggetto come soggetto cioè in relazione al predicato è sempre incognito, sebbene sia conosciuto sotto qualche altro aspetto: la qual cognizione però *niente affatto* influisce su quella che ci dà il giudizio. Ora qual è il divario che corre fra il giudizio primitivo ed il giudizio comparativo? Nessun altro che questo: nei secondi il soggetto può essere conosciuto prima del giudizio sotto tutti i rispetti meno sotto quello che lo costituisce soggetto, dovechè nel primo esso è incognito non solo come soggetto (suo punto di contatto coi giudizi secondarii) ma sotto ogni altro rispetto (punto di divergenza). La differenza adunque non è che accidentale poichè la quantità di cognizione che si trova nel soggetto dei comparativi non affetta il soggetto come tale, siccome si disse, e quindi *il giudizio primitivo non è di diversa natura da tutti gli altri giudizi. Laonde l'obbiezione per questa parte, benchè speciosa in apparenza, è priva di valore, partendo dal falso supposto che il soggetto come soggetto debba esistere prima che si faccia il giudizio, mentre anzi è il giudizio stesso che sempre lo produce.* Conseguentemente, sebbene nel giudizio primitivo il soggetto come tale sia incognito prima del giudizio, non è però questo reso impossibile poichè sono possibili tutti i giudizi comparativi che obbediscono alla medesima legge dell'ignoranza del loro soggetto come soggetto. Ora se il giudizio primitivo è possibile, in qual modo sarà esso possibile? Certo anzitutto mediante l'unione del soggetto e del predicato poichè questa unione è la condizione indispensabile del giudizio, anzi è lo stesso giudizio. Ma nel nostro

caso in qual maniera è possibile tal unione non essendo entrambi i termini conosciuti? Senza dubbio l'intelligenza non unisce mai due termini in un giudizio senza prima conoscerli: ciò è vero per tutti i giudizi comparativi. Ma trattandosi del primitivo il principio che unisce i due termini *non è l'intelligenza*, sibbene *la stessa natura*. Or come la natura può tanto? Questa sua efficacia *dipende dall'unità del soggetto e dall'identità dell'essere conoscibile e dell'essere attivo (sentito)*. Finalmente in che modo la natura effettua tale unione? mediante un'affermazione spontanea, la quale trasforma il sentito di incognito in conosciuto e lo rende così idoneo ad essere uno dei due termini del giudizio: questa affermazione formata che è (e non prima) è il giudizio primitivo.

Cominciamo a rispondere alla prima di queste due osservazioni. Il perno su cui tutta si aggira è questa proposizione: la cognizione che nei giudizi comparativi si ha del soggetto sotto qualunque rispetto meno quello del soggetto come soggetto non influisce per nulla sulla cognizione che ci dà il giudizio, cioè sulla cognizione del soggetto come tale. Il Rosmini ha lanciato in mezzo alla sua dimostrazione questo principio, da cui tutta intiera dipende la sorte della dimostrazione medesima, senza provarne rigorosamente la verità. Egli raccomandò la sua proposizione all'analisi inesatta di un giudizio addotto come esempio. Amico del raziocinio e dell'osservazione ad un tempo tutta volta che essa è possibile (1),

(1) Questa dichiarazione è quasi inutile riguardo al mio lavoro, come quello in cui apparisce che la seconda delle due funzioni intellettuali non fu lasciata da parte. Tuttavia io sono lieto di dichiarare espressamente questo punto di convenienza con Rosmini relativamente al metodo di filosofare. Il quale essendo stato ridotto dai filosofi tedeschi ad una pura funzione raziocinativa, mentre consta eziandio della funzione osservativa (come si potrebbe provare meditando sul modo onde si svolge l'intelligenza umana e sul risultato del suo sviluppo, cioè sulle scienze, le quali tutte, non esclusa la teologia, ammettono l'osservazione ed il ragionamento), li condusse ad una filosofia che è non già l'interpretazione ma la creazione della realtà. In tal caso si capisce come non sia difficile dare alla luce un sistema anche ingegnosissimo: si voga con facilità collo schifo del raziocinio; adope-

mi propongo di seguirlo nella sua analisi. Ecco l'esempio: « quest'essere ch'io veggo è un uomo ». La cognizione datami da questo giudizio è, *che sia un uomo l'ente che veggo. Prima di giudicare mi è dunque affatto incognito che l' ente che veggo sia un uomo. L'ente che veggo non lo conosco affatto come uomo: lo conosco come ente veduto.* I due *affatto* della illazione non si possono accettare e l'*incognito* insieme col non *lo conosco come uomo* per essere menati buoni abbisognano di una limitazione. Imperocchè se l'ente veduto non manifestasse al mio spirito nessuna traccia abbenchè oscura di ciò che si chiama uomo, come potrebb'egli giudicarlo uomo? Il giudizio con cui dico che l' ente veduto è un uomo non è possibile senza che io scorga la convenienza di esso ente coll'essenza dell'umanità; ora questo scorgere tal convenienza presuppone alla sua volta che io riferisca l' ente veduto all' idea dell'umanità, sicchè il giudizio risulta da due condizioni, l'una prossima l'altra remota; intanto io giudico l'ente veduto essere un uomo in quanto io scorgo la convenienza di quello coll' essenza dell'umanità, e intanto io scorgo tal convenienza in quanto riferisco l'ente veduto all'essenza medesima. Ora chieggo: perchè riferisco io l'ente veduto all'idea di umanità anzichè a quella di albero, a mo' d'esempio, o a quella di casa? Una ragione vi deve essere della preferenza che io do alla prima di queste tre idee. Or dove si troverà essa? non altrove che qui: io riferisco l'ente veduto all'idea di umanità perchè veggo questa effettuata in quello, perchè veggo il primo riferito di per sè stesso alla seconda: io imparo a fare tale riferimento dall'ente veduto, che facendolo egli stesso con ciò appunto me lo insegna. L'intelligenza adunque nel nostro caso non fa altro che *imitare* ciò che è fatto da altri, dal suo oggetto. Ed è forza darla questa guida all' intelligenza

rando invece la nave dell'osservazione si cammina bensì più adagio e con maggiore fatica, ma col compenso di minori pericoli. Se non che la nave può abbisognar dello schifo; dunque unite l' uno all' altro. E si noti che l'ordine stesso di queste due funzioni metodiche è indicato nella nostra immagine: lo schifo si attacca e sussegue, la nave precede e conduce lo schifo.

giudicante, poichè una guida si dà a tutte le altre potenze non meramente ricettive, ma attive (ed il giudicare è una vera attività): così l'istinto è guidato dal senso, la volontà dall'intelletto. Finchè si tratta solo di ricevere si intende come in generale non ci sia bisogno di norma; ma quando si tratta di fare è d'uopo assolutamente sapere che cosa fare e come fare. Così se il mio spirito deve dire a sè stesso che l'ente veduto è un uomo bisogna che sappia come regolarsi in questa sua operazione; or chi gli insegna questo *come?* Se da una parte non ho che l'ente veduto senza ch'esso mi si riveli in qualche modo come uomo, e dall'altra parte ho l'idea dell' umanità, in qual modo farò io il passaggio ad affermare di esso l'umanità? Forse in quanto che l'idea di umanità mi guida? Ma perchè mi si offre a guida questa idea piuttostochè un'altra, come abbiamo accennato? Non mi pare sia possibile rispondere altrimenti che così: perchè l'idea di umanità si trova più vicina che tutte le altre al punto da cui io muovo. Ma per qual ragione in questo caso è più vicina al soggetto l'idea di umanità, e in un altro caso invece quella di pianta? Questa ragione vuol dunque essere ricavata dalla diversità del soggetto. Ma ancora: perchè il soggetto essendo diverso si trova vicina ad esso piuttosto una che un'altra idea che dovrà servirgli di predicato. Perchè il soggetto si attira in qualche modo il proprio predicato. E come? in quanto lo contiene. Infatti ove ne dimorasse fuori ritornerebbero in campo tutte le interrogazioni ora diretteci. Dunque lo spirito nell'asserire dell' ente veduto il predicato umanità è preceduto da un' asserzione fatta di sè stesso dall'ente veduto medesimo. Gli è la visione di questa unione bell' e fatta che pone lo spirito in grado di farla anche egli stesso, di ripeterla. Lungi dunque dal non avere la cognizione dell'ente veduto nulla a che fare colla cognizione di esso come uomo ossia come soggetto, la contiene: diversamente il giudizio dello spirito sarebbe impossibile.

Inoltre giudicare e riconoscere secondo la teoria rosminiana si convertono; ora non si può riconoscere se non ciò che è stato prima conosciuto. Dunque, continuando sul medesimo esem-

pio, giudicare che l'ente veduto è un uomo è riconoscere in esso l'umanità che abbiamo prima conosciuta. E quando? nell' atto del pronunciare le parole l' *ente veduto*. Ma si dirà: se la mia mente nel pronunciare queste parole *l'ente ch'io vedo* s'è già acquistata l'idea dell'umanità a conto di questo essere, è inutile che compia il giudizio, poichè questo non aveva altro scopo che quello di procacciarmi tal cognizione. Alla obbiezione ho già risposto in parte anticipatamente; il giudizio vuol essere compiuto perchè il suo ufficio è quello di esplicare e di distinguere la cognizione implicita e confusa che lo precede; il che ha luogo nella maniera seguente. Lo spirito umano quando giudica fa a un dipresso come coloro i quali si aiutano l'intelligenza o la memoria di un brano di un libro pronunciandolo ad alta voce; esso perfeziona la cognizione imperfetta somministratagli, appresagli dall'oggetto stesso riproducendosi tale insegnamento, appropriandoselo. Con questa riproduzione si rende conto di ciò che intuisce, dice a sè stesso che la cosa intuita è appunto quale la vede: fa in somma a sè stesso il racconto del risultato della sua osservazione. Ma questa storia non potrebb'essere narrata dallo spirito a sè stesso quando il contenuto dell'osservazione le apparisse sempre allo stato di soggetto-predicato: è d'uopo che tal contenuto venga analizzato in questi suoi due elementi da una seconda funzione dell'osservazione, la quale divida cosi il suo oggetto in due parti, soggetto e predicato; a questo punto il giudizio è possibile, e la sua natura consiste nel ricongiungere il soggetto ed il predicato primitivamente uniti e poi separati. Laonde si può stabilire che il giudizio è preceduto da due momenti di osservazione, del quale il primo ha un contenuto rappresentabile da ab, il secondo da $a \times b$: il giudizio eseguisce questa moltiplicazione e riproduce ab. Esemplifico il mio pensiero. Una torre si scopre da lungi al mio sguardo (primo momento dell'osservazione): io non posso per la soverchia distanza giudicare della sua forma, poichè questa mi apparisce bensi ma in modo confuso. Mi vi accosto, la esamino (secondo momento) e poi dico che essa *è* quadrata (giudizio).

Nei due momenti osservativi, al primo dei quali do coi moderni filosofi il nome di intuito, ritenendo al secondo quello di osservazione, lo spirito vive fuori di sè, nel terzo momento che appellerò critico, si raccoglie in sè stesso come a godere i frutti della vittoria ottenuta sui campi incruenti dell'intelligenza. Nel momento critico lo spirito quasi viandante che dopo la prospera peregrinazione ritorna in seno della sua famiglia e le narra ciò che ha veduto, ritorna a sè e si racconta ciò che ha osservato con quell'atto che affermazione si appella. Laonde l'*è* del giudizio non ha un significato obbiettivo sebbene obbiettivi sieno i termini che esso congiunge, ma subbiettivo in quanto è una parola che lo spirito volge a sè stesso sul conto dell'obbietto del suo giudizio (e non all'obbietto medesimo) per assicurarsi il risultato del suo lavoro osservativo. Il momento dell'osservazione e del giudizio formano il momento complessivo che chiamo ancora coi moderni riflessivo. Intanto dalle considerazioni fatte si può scorgere che lo scibile umano è chiuso da due sintesi, l'una intuitiva, l'altra critica legate da un'analisi intermedia: nella prima lo spirito è in quiete, nell'ultima lo spirito è in quiete di nuovo, col divario però che in quella il riposo è dato, in questa è acquistato: in che modo? mediante l'analisi che è movimento: così il moto conduce alla quiete, come la quiete genera il moto. Tutte le forze finite sono e operano e diventano ciò che erano sostanzialmente; non è dunque arbitraria la distinzione dei tre momenti che facemmo nella forza intellettuale. Se non che giova ricordare che la sintesi intuitiva non è opera della forza cogitativa, ma del suo obbietto: essa la riceve in sè coll'atto immanente dell'intuito: la potremmo perciò chiamare sintesi *ab extra*, come si potrebbe appellare sintesi *ab intra* la sintesi critica. Quindi lungi dal far cominciare allo spirito la sua carriera conoscitiva da un giudizio proprio, io lo fo muovere da una visione immanente senza affermazione e da un giudizio, se così vuolsi chiamare la sintesi intuitiva, *ab extra*, e la meta che gli assegno è un giudizio *ab intra* o proprio, il quale presuppone una visione di-

scorsiva di cui è il riassunto (1). Nè giova il dire che pensare è giudicare: più veramente, se si parla di un giudizio subbiettivo, direi che pensare diviene giudicare. Imperocchè pensare senza più è vedere, giudicare è vedere e dire; quindi nel primo l'attività dello spirito è nulla, come nulla eziandio è la sua passività, secondo che ha chiarito l'autore già citato (2), laddove nel secondo si trova sempre in grado più o meno intenso. Si vuol forse dire che pensare è giudicare in quanto che il puro pensare è sempre accompagnato dal giudicare? Ciò è verissimo perchè il puro pensare sarebbe la forza cogitativa nella sua immanenza; ora una forza che non faccia altro che essere senza esplicarsi, è una astrazione non una realtà quando si discorre di forze finite. Noi distinguiamo il momento di immanenza e di esplicazione, ma la distinzione non è reale sibbene mentale se intende di assegnare un prima per l'immanenza ed un poi per l'esplicazione: questa comincia con quella. Intanto come la forza è data, così è dato il vedere; e come l'esplicazione è acquisita, così è acquisita l'osservazione ed il giudizio che ne riduce ad unità il risultamento. L'arte mentale adunque si radica nell'intuito, ma esordisce nella riflessione: nell'uno lo spirito non fa nulla, non è che uno strumento, direi, onde si serve il suo obbietto per farsi vedere: nell'altra lo spirito adopera sè stesso per vedere di nuovo, e quindi per dirsi ciò che vede. Onde se per intuito si intende un puro

(1) Io m'era posto a studiare la questione del giudizio primo solo dal lato negativo cioè per combattere la teoria che ne diede Rosmini e che non mi poteva soddisfare; allorchè quasi senza avvedermene la mia meditazione pigliò un indirizzo positivo e mi vidi condotto al giudizio che ho chiamato *ab extra* e che si identifica sostanzialmente col giudizio obbiettivo di Gioberti. La sorpresa che mi cagionò il risultato ottenuto si accrebbe quando riflettei che il mio spirito si era recato alla discussione del quesito preoccupato da una cotale avversione per la teoria giobertiana, la quale non mi aveva mai potuto convincere perchè mi pareva scarsa di prove osservative.

(2) *Bertini.*

vedere primitivo, non può certo cadere in esso il giudizio, poichè è anzi la condizione remota del giudizio medesimo, la cui condizione prossima è l'osservazione: *pensa*, *prima che parli*, *ciò che hai a dire*. Questo precetto si applica a capello al caso nostro: il *pensa* è l'osservazione, il *parli* è il giudizio. Ora se ciò è vero pei giudizi secondarii, perchè nol dovrà essere pel giudizio primitivo? Anch'esso debb'essere preceduto dall'osservazione. Si noti però che questa parola *primitivo* non sinonimizza qui per noi colla parola *intuitivo*: abbiamo detto che nell'intuito non si dà giudizio: intendiamo dunque per giudizio primitivo quello che precede tutti gli altri senza appartenere perciò all'ordine intuitivo. E non è neanco a dirsi che la riflessione entri in esercizio col giudizio primitivo: essa comincia con quella operazione che chiamammo osservazione o analisi. Possiamo dunque stabilire che l'ordine riflessivo è un avvicendamento di osservazioni e di giudizi, e quindi di vere attività, e che l'intuitivo consiste in una semplice visione immobile nè attiva, nè passiva. Possiamo quindi immaginarci lo scibile umano siccome una piramide il cui vertice rappresenta l'intuito ossia la pura visione di una sintesi operata *ab extra*, mentre i varii strati sovrapponentisi gli uni agli altri idoleggiano le varie analisi od osservazioni ed i varii giudizi o sintesi *ab intra* (1).

Da queste considerazioni apparisce maggiormente l'inesattezza dell'analisi che fece Rosmini del giudizio ch'egli assunse come esempio per dimostrare che la cognizione del soggetto come soggetto è somministrata dal solo giudizio senza che su di essa per nulla influiscano le cognizioni che si possono avere di altri aspetti del soggetto. Se fra queste cognizioni non vi fosse sebbene in modo implicito e confuso anche quella del soggetto come soggetto che nel caso nostro sarebbe la cognizione dell'ente come uomo, certo le altre cognizioni non potrebbero influire su

(1) Se questo è il procedimento che tiene la forza intellettuale nel suo sviluppo, il metodo di filosofare e in generale qualunque metodo relativo alle facoltà intellettuali deve ritrarlo, e quindi comporsi di due funzioni, osservativa e critica, funzioni da noi poco fa accennate.

questa, perchè nell' ipotesi essa è affatto nuova; ma siccome il giudizio è stato possibile, ciò prova appunto che tale cognizione dell'ente come uomo c'era già prima del giudizio nella osservazione che lo precede, perchè abbiamo veduto che il giudizio non è altro che un rendiconto dei risultati della osservazione. Il giudizio non crea o produce, come si esprime il nostro filosofo, il proprio soggetto, a rigore parlando, ma solo la forma di esso: la materia è data dall'osservazione al giudizio, il quale col soffio della sua affermazione od operazione sintetica le spira la vita che avea come contenuto dell' intuito e che smarrì nella sua caduta sotto il dominio dell'osservazione. L'obbietto dell' intendimento discorre adunque per tre momenti paralleli ai tre momenti conoscitivi: nell'intuito vive, nell'osservazione muore apparentemente (in quanto gli elementi della sua vita vengono per essa separati gli uni dagli altri: tal morte apparente non lascia però di essere una vita potenziale) e nel giudizio, quasi fenice, risorge (1). Il Rosmini, a mio parere, ha lasciato sfuggire alla sua analisi l'osservazione precedente il giudizio; quindi doveva necessariamente affermare in modo assoluto che il secondo produce il proprio soggetto: mentre il vero si è che questa produzione non è assoluta ma relativa; è una produzione formale non sostanziale o materiale: questa appartiene all' osservazione, come abbiamo notato. Quindi è che secondo il mio modo di vedere tutti i giudizi in ordine all'origine del predicato sono analitici, come tutti sono sintetici relativamente all' ufficio che esercitano (2). I moderni, mentre ammettono la seconda parte di questa proposizione, negano la prima, distinguendo i giudizi riguardo all' origine del predicato in analitici e sintetici. I primi sono quelli, mediante i quali la mente attribuisce al soggetto un predicato che è essenzialmente contenuto

(1) Non è d' uopo notare che questi tre momenti dell' obbietto del conoscimento non sono già intrinseci all' obbietto medesimo, ma estrinseci: si distinguono in esso in quanto si considera in relazione colla facoltà cogitativa dell'uomo.

(2) Quest'ufficio consiste sempre nell'*unire* un predicato con un soggetto.

nel medesimo: i secondi quelli ne' quali il predicato non è contenuto nel concetto del soggetto, ma è qualche cosa di più di ciò che esprime questo concetto. Ora noi abbiamo veduto che se questo qualche cosa non è contenuto nel concetto che si ha del soggetto mediante l'osservazione, il giudizio è impossibile. Nel giudizio « l'ente che io veggo è un uomo » il predicato non è certo essenzialmente inerente al soggetto, epperò sarebbe sintetico nel significato comune di questa parola; ma vi è tuttavia secondo le cose discorse contenuto e necessariamente affinchè il giudizio sia possibile. Ciò tanto è vero, che Rosmini stesso insegna che giudicare è classificare, espressione ch'egli adopera per definire il giudizio primitivo stesso. Ora il classificare implica due funzioni elementari, l'analisi e la sintesi, che ne sono come i due fattori: l'analisi è il fattore che precede, la sintesi il fattore che segue: il loro prodotto è la classificazione. Col primo fattore lo spirito muove da una sintesi e opera dietro l'idea dei dissimili: col secondo parte dall'analisi fatta e procede dietro l'idea dei simili; col primo la mente divide gli elementi della classificazione, col secondo raccoglie e congiunge questi elementi. Il giudizio propriamente è la seconda di queste due funzioni; or questa, come si scorge, non sarebbe possibile quando non fosse precorsa dalla prima. Quando la mente classifica lavora sulle somiglianze degli elementi della classificazione, ed intanto gli classifica in quanto gli ha *osservati* simili: così il fondamento del classificare che io fo l'ente veduto fra gli uomini è nella osservazione con cui discopro nell'ente veduto la somiglianza cogli esseri che si chiamano uomini, somiglianza che consiste appunto nell'attributo di *umanità;* il mio giudizio non sarebbe evidentemente fondato quando non fosse antivenuto da una tale osservazione. Nè giova il chiedere come questa osservazione sia possibile se non è un giudizio: proponendomi di seguire il metodo dell' Autore ho solo voluto porre in chiaro il fatto, senza dirigermi la domanda del come sia possibile: questa è una questione ulteriore, ch' io non avea bisogno di risolvere: si trattava di vedere soltanto se il giudizio fosse o no preceduto da una osservazione: questo è ciò che feci col metodo osserva-

tivo. Se perciò mi si domandasse come l'osservazione non giudicante sia possibile, io non avrei in questo caso obbligo di rispondere altro che questo: *state contenti al quia;* risposta continua di Rosmini al suo lettore (1).

Lo ripeterò adunque: la prima parte della risposta all' obbiezione di Gioberti riposa sur un falso supposto, poichè non è vero che anche i giudizi comparativi si producano il proprio soggetto; epperò da questi si conchiude al giudizio primitivo in senso opposto a quello della deduzione rosminiana.

Nè più fondata a me sembra la seconda parte di detta risposta. Io mi limiterò ad osservare che se l'unione dei due termini, sentimento ed essenza dell'ente non è opera dell' intelligenza sibbene della natura, ne segue che tale unione è necessaria, è inevitabile tuttavolta che si verificano le due sue condizioni, unità del soggetto ed identità dell'*essere conoscibile* coll'*essere attivo* o sentito. Ora queste due condizioni si verificano sempre mai; dunque tale unione è sempre inevitabile. Del resto Rosmini stesso insegna che questa unione si effettua mediante un'affermazione *spontanea*. Ciò posto; se dato un sentimento la natura lo sintetizza necessariamente coll'essenza dell'ente, ne deriva una conseguenza singolarissima. Suppongasi operata dalla natura l'unione di un sentimento coll'essenza dell'ente, siccome tale unione è un atto del soggetto poichè è un'affermazione, e siccome tutti gli atti del soggetto sono da lui sentiti (sebbene non tutti avvertiti) secondo la dottrina irrepugnabile del nostro filosofo, così l'unione dei due termini è sentita essa pure: dunque il sentimento di essa unione debbe pur essere necessariamente sintetizzato coll'essenza dell'ente: sicchè non appena pronunciato il giudizio della esistenza dell'agente estrinseco al senziente debbe cominciare il giudizio dell' esistenza dell'atto con cui l'istante prima si sintetizzarono il sentito e l'essere conoscibile. Si avranno perciò due giudizi, l' uno necessariamente consecutivo all'altro: 1° ciò che sento esiste; 2° l'atto di unione che sento esiste. Ma la seconda affermazione siccome un

(1) L'osservazione di cui parlo è come una continuazione dell'intuito, nella quale esso si divide per discorrere partitamente il suo oggetto.

atto essa pure del soggetto debb'essere sentita; dunque col sentimento di essa debbe anche qui necessariamente operarsi dalla natura l'unione dell'essere conoscibile, epperò al secondo giudizio ne vien dietro immediatamente un terzo: esiste la seconda affermazione; e così questa terza affermazione essendo sentita dovrà pur essere sintetizzata colla medesima essenza dell'ente e dar luogo ad un quarto giudizio, questo ad un quinto, il quinto ad un sesto, e via discorrendo, senza che riesca possibile alla ragione di fermarsi mai. Ora questa serie infinita di affermazioni giudicanti e giudicate primieramente è assurda come tutti i processi all' infinito; secondariamente è contraria al fatto, poichè l' osservazione ci dice che molti nostri giudizi rimangono ingiudicati; in terzo luogo contraddice alla dottrina di Rosmini che distingue sapientemente il sentire dall'avvertire, come più ampio il primo che non è il secondo, essendo innumerevoli i sentimenti che non avvertiamo appunto perchè non li giudichiamo; in quarto luogo non si concilia colla moltiplicità delle cognizioni di cose diverse da noi: giacchè una sola cognizione potrebbe l'uomo acquistarsi della realtà diversa da sè, la cognizione del primo sensibile che entra in comunicazione col suo sentimento: tutta la sua rimanente attività debb' essere messa al servigio della serie infinita di affermazioni. Quindi Iddio non essendo conoscibile che per via raziocinativa epperò non essendo la prima cosa che si conosce, non potrà mai essere conosciuto: v' ha un solo che vince, il primo. Chi resta escluso una volta lo è per sempre: imperocchè gli è prima di tutto evidente che i sovrasensibili non potranno aver mai la fortuna di essere conosciuti, perchè la mente è già occupata nell'affermare le proprie affermazioni, e tutti i sensibili stessi esterni meno il primo per la ragione medesima avranno un bel percuotere alla porta del sentimento ma non potranno essere ascoltati dalla ragione giammai: perchè dovrà preferire i sovrasensibili od i sensibili alle sue affermazioni?

Possiamo dunque conchiudere che l'obbiezione del filosofo torinese a malgrado della risposta di Rosmini si mantiene in tutta la sua forza. Per tal modo abbiamo risposto alla terza delle tre do-

mande che ci facemmo a proposito della teoria di Rosmini. E con questa risposta abbiamo pure provata impossibile la terza delle tre vie che vedemmo aprirsi dinanzi alla scuola peripatetica in generale. Ora una tale dimostrazione risolve implicitamente ed anticipatamente un problema che si sarebbe potuto proporre in questi termini: se il sensismo puro non si può accettare, che cosa dovrassi egli dire quando si accoppii col razionalismo e ne risulti così una specie di ecclettismo, un sensismo razionalistico? Noi non avremo bisogno di dirigerci questa domanda, perchè crediamo che il razionalismo spieghi tutto il conoscere umano. Ma quando altri assegnando un obbietto insufficiente alla cognizione intuitiva credesse di riempiere poi la lacuna ricorrendo al senso, il risultato a cui siamo pervenuti nella ricerca intorno alla sintesi del sentimento coll'essenza dell'ente potrebbe bastare a disingannarlo. Imperocchè a me pare che Rosmini abbia detto quasi tutto ciò che potevasi dire relativamente a tal sintesi, eppure quanto più vi medito sopra tanto meno la trovo idonea a conseguire il suo scopo.

Intanto possiamo stabilire come una verità l'*inettitudine* dell'ipotesi degli universali peripatetici. Ora ci rimarrebbe a vedere se essa adempia alla seconda condizione, se cioè sia *vera*.

Quantunque la discussione di tale questione per se stessa non sia più necessaria, poichè foss'anche vera l'ipotesi, per essere insufficiente, come si è dimostrato, non si potrebbe trasformare in un teorema; ciò nullameno, onde la confutazione sia più piena, la agiteremo. Se non che, per non dividere soverchiamente la materia, ci riserbiamo di trattarla fra poco identificandola con un'altra: allora dimostreremo che l'ipotesi è falsa perchè assegna agli universali una esistenza nell'intuito mentre compaiono soltanto nel periodo riflessivo.

Continuiamo dunque il nostro cammino. Noi abbiamo osservato che il reale, cui dividemmo in astratto e concreto, considerato sotto il primo aspetto si suddivideva in astratto qualitativo o meramente predicabile o indeterminato ed in astratto qualitativo-quantitativo o effettuabile o determinato. Ci siamo chiesto se lo spirito conosca pensando l'astratto indeterminato, e la risposta fu

negativa. Ora dobbiamo domandarci se egli conosca pensando l'astratto determinato. Dopo le cose ragionate noi siamo in grado di formarcene un concetto preciso. Per astratto determinato intendo l' essere possibile dotato della doppia comprensione, qualitativa e quantitativa in tale misura che non sia ecceduta da quella della sua realizzazione: intendo ciò che voleva esprimere Kant con queste parole: *in re vera et actuali non plus positum est quam in re mere possibili: siquidem omnes determinationes et universa praedicata rei actualis etiam in sola illius possibilitate possunt inveniri.* Facendo astrazione dalla attualità o sussistenza dell'essere concreto esso si universalizza, epperò l' astratto così concepito è un vero universale. Ora tale ipotesi trovò anch' essa il suo sostenitore in Platone e nella sua scuola (1).

Il pensiero che determinò Platone a tentare una teorica della scienza fu il risultato della considerazione fatta sovra i filosofi che trasferirono secondo lui i proprii concepimenti negli obbietti della intelligenza, donde avvenne che cadessero in molteplici contraddizioni e naufragassero nelle acque del dubbio. Prima di voler fondare la scienza è d' uopo conoscere che cosa sia la scienza, prima di specular sulle cose è necessario chiamar a disamina la natura della intelligenza che debbe meditare la realtà. È dunque mestieri per istudiare le cose far ricorso alle nozioni che ne abbiamo, osservare le relazioni di queste con quelle (2). Esordiscasi

(1) Nel considerare come astratti e non come concreti gli universali platonici mi fondo sopra la seguente osservazione di Gioberti. « L'immedesimazione del generale e dell'individuale nella sfera dell' Ente » concilia la dottrina di Aristotile con quella di Platone. Questi due » filosofi si contraddicono, perchè non s'innalzano fino al concetto del» l'Ente, che è il colmo della speculazione filosofica; nel quale sol» tanto le loro sentenze insieme si accordano. Infatti le idee di Platone » sono *mere astrattezze*, se non si concretizzano nell'idea dell' Ente; » come gl' individui d' Aristotile sono meri sensibili per nessun modo » pensabili, se non s'intellettualizzano nell'idea dell' Ente. L' Ente in» nalza gl'individui sensibili al grado di astrazioni pensabili, e le idee » generali al grado di cose reali ».

(2) Questo è un grave errore, come notammo a principio. La scienza della scienza non può precedere la scienza del reale perchè mancherebbe

conseguentemente dall' esame della natura del principio pensante, delle sue potenze, delle sue operazioni. Trovansi, largamente preso il vocabolo, due anime nell' uomo, il principio fisico della vita e di obbietto; epperò la prima presuppone evidentemente la seconda. Ciò che all' uomo importa anzi tutto di conoscere non è il suo conoscere ma la natura dell' obbietto del suo conoscimento; prima ci interessa di sapere , poi ci sarà lecito di cercare come sappiamo. E Platone si contraddice appunto nell'addurre la ragione precipua del suo giudizio: *per istudiare le cose debbesi far ricorso alle nozioni che ne abbiamo, osservare le relazioni di queste con quelle;* se abbiamo le nozioni delle cose non è più necessario ricorrere ad esse nozioni per istudiarle poichè le conosciamo già, non è più necessario osservare i rapporti delle nozioni colle cose, poichè a tal effetto le cose si debbono prima conoscere e quindi si sono già studiate. Si dirà forse che qui si tratta solo di nozioni volgari? in tal caso come si potranno conoscere le cose scientificamente ricorrendo a queste nozioni? esse non contengono appunto perchè volgari la cognizione scientifica come tale , e se la contenessero nulla rimarrebbe più a conoscere intorno alle cose. Vorrebbe forse dire Platone che per conoscere le cose dobbiamo riferirle alle loro nozioni, cioè ai loro esemplari? La cosa è verissima se le nozioni delle cose sono i loro tipi; ma ciò proverebbe soltanto, che per poter intendere le cose esemplate bisogna prima intendere le cose esemplari; proverebbe soltanto che la scienza di ciò che è precede la scienza di ciò che esiste, non che la scienza della cognizione anteceda l'una e l'altra. Insomma si può proporre questo dilemma: o la nozione delle cose si considera in se stessa , cioè senza la sua relazione colle cose medesime e non può evidentemente lo studio di essa valere all'uomo la cognizione delle cose; o la si medita nelle sue attinenze colle cose, ed intanto il suo studio ce le fa conoscere in quanto sono già conosciute , poichè senza una precedente cognizione di esse quella non si potrebbe contemplare in rapporto con queste. - Ma se non si fa capo dalla meditazione della conoscenza si corre a rischio di trasportare i nostri concetti nelle cose, e quindi di invilupparci nelle contraddizioni e di rovesciare nello scetticismo. Lasciando da parte l'impossibilità dell'assunto, come abbiamo veduto, non sarebbe difficile a dimostrare che si può andar incontro a questi inconvenienti senza la dottrina della cognizione, poichè basta riflettere che trasferir nelle cose i nostri concetti non è altro che ignorare parzialmente la natura delle cose medesime; e tale ignoranza si può dissipare senza lo studio della natura della cognizione; basta osservare che le contraddizioni si possono evitare col semplice studio ontologico; basta consi-

dell' attività spontanea, comune ai bruti, alle piante, a tutti gli esseri organizzati, ed il principio del sentire e del pensare, solo vera anima, unico e semplice, proprio dell' uomo, emanazione della intelligenza sovrana, immateriale, impercettibile ai sensi esterni e non soggetto a cangiamento. Per conoscere le facoltà di questo secondo principio bisogna muovere dallo studio delle sue operazioni; le quali riducendosi a due classi ci autorizzano ad argomentare due potenze primitive e fondamentali, la sensitiva e la cogitativa: questa si suddivide in intelletto e ragione. Il primo analizza e sintetizza le immagini sensibili; la seconda, facoltà suprema che governa tutte le altre, stabilisce lo scopo, osserva le relazioni e forma gli esemplari di tutti gli oggetti individuali. Sì l' una come l' altra si esercitano passivamente ed attivamente; come passive ricevono e conservano le nozioni, come attive le uniscono, le dividono, le combinano e le ordinano: due operazioni che versano sulle immagini sensibili del pari che sulle nozioni intellettive. Il pensiero in generale è un trattenimento segreto dell' anima seco stessa; questa conversazione interiore costituisce il giudizio. La sensitività e l' intelligenza non sono divulse l' una dall' altra, ma collegate intimamente e ad armonia composte: perocchè il senso somministra la materia che l' intelletto elabora e concorrono perciò amendue come fattori a produrre un solo risultato che nel nostro linguaggio potrebbe chiamarsi percezione intellettuale o cognizione dei sensibili, mentre la ragione sebbene essenzialmente opposta al senso, oltrecchè non saprebbe esordire il suo sviluppo che coll' aiuto di questo, si trova far parte con esso dello stesso subbietto pensante che riunisce in un sol atto

derare che se si tratta di uno scetticismo parziale si può distruggere col dogmatismo che gli si trova allato, e che se si discorre di uno scetticismo universale, estendentesi cioè all' obbietto del pensiero ed al pensiero stesso, lo si può tuttavia atterrare ricorrendo bensì al pensiero ma pigliandolo come un semplice fatto o almeno come un'apparenza, senza che sia necessario di conoscerne scientificamente la natura. Di che si può concludere che la scienza delle cose precede logicamente (come la veggiamo precedere storicamente) la scienza delle idee: l'ultima interrogazione che la mente dirige a se stessa non può essere che questa con tutte quelle ch'essa comprende: Che cos'è il conoscere?

della coscienza i concetti che gli provengono da questa doppia sorgente. Studiando in particolare le funzioni di ciascuna di queste tre facoltà si trovano tre risultati corrispondenti: il senso è padre delle immagini, l' intelletto delle nozioni, la ragione è madre delle idee. Però la culla delle nozioni e delle idee sono le immagini, essendo lo sviluppo della vita sensitiva cronologicamente anteriore a quello della vita cogitativa. Le immagini sono il frutto della percezione sensibile: in ogni percezione distinguesi il subbietto percipiente, l' obbietto percepito e la percezione stessa o coscienza. La sensazione che in ciascuna percezione si ritrova, senza costituirla, è l' elemento subbiettivo della percezione medesima ossia una pura affezione o modificazione dell' anima ch'essa riceve all' atto dell' impressione prodotta da una cosa esteriore sugli organi dei sensi e trasmessale da certe fibre. Le tracce lasciate nell' anima dagli obbietti esterni vengono ritenute dalla memoria, rianimate dalla immaginazione. Ciascun senso è solo il canale di una determinata classe di impressioni, e ciò nondimeno l' anima ha il potere di recarne più classi a confronto e di apprenderne l' identico, di coglierne il diverso. Tale funzione che non può spettare alla sensitività, sì al solo intelletto, è la madre delle idee astratte ossia delle *nozioni*, le quali altro non sono che percezioni di attinenze e considerazioni generali a cui lo spirito poggia distinguendo, combinando le qualità comuni o simili degli oggetti, acquistandone per tal guisa le percezioni chiare che non hanno luogo che nell' ordine astratto. Ma i concetti generali o le nozioni non segnano l' ultimo svolgimento della forza cogitativa: esse sono solamente come le forme, i contorni delle cose; l'anima ascende sino alle cose stesse: le cognizioni che ne ha sono le idee: la loro facoltà è la ragione. Lo scopo che questa potenza deve conseguire consiste nell' imprimere alla cognizione umana il carattere dell' assolutezza e dell' unità: lo ottiene per mezzo delle idee. Le quali, semplici, immateriali, sciolte da qualunque condizione sensibile, sono la forma, il modello, il prototipo delle cose. Non v' ha per ciascun genere che un' unica idea; la quale ne costituisce l' essenza, ne rappresenta tutte le specie e tutti gli

individui come quella che inchiude nel suo seno i caratteri e le condizioni di tutto che è contenuto nel genere e che somministra così una norma certa ed invariabile per giudicare i predicati degli individui. Le idee non possono ripetere come le immagini sensibili la loro origine dall' esperienza, ma sono *innate* cioè poste immediatamente nello spirito umano da Dio stesso per servir di principio al nostro conoscere. Prima che ci venissero per tal modo comunicate albergavano nella mente divina come altrettante forme e modelli, sui quali l' essere sovrano ordinò l' universo. L' intelligenza infinita adempie tra la ragione ed il modello intelligibile il medesimo ufficio che nell' universo sensibile compie il sole tra l' organo della vista e gli obbietti che si presentano a' nostri sguardi (1). Però, quantunque le idee abbiano una natura direttamente opposta alle sensazioni, non lasciano di essere strette con esse da qualche relazione. Per una parte la nostra mente riferisce ciò che è mutabile e sensibile agli immutabili e sovrasensibili, gli individui ai loro esemplari: per tal modo le sensazioni sono come una immagine in cui si riflettono le idee eterne. Per un'altra parte, atteso la legge d' associazione che governa le operazioni della potenza cogitativa, le sensazioni eccitano le idee collocate nel nostro spirito fin dalla nascita; le quali involte nei veli materiali del corpo e in qualche modo assopite aspettano uno stimolo per destarsi e per mettere la ragione in pieno possesso della sua attività e della sua indipendenza. E non solo v' ha un legame tra le idee e le sensazioni, ma tra le idee stesse per una legge di

(1) Da questo paragone e dal modo in cui il savio ateniese insegna essere state tali idee comunicate all'uomo, non che dal linguaggio che tiene sulla loro natura pare risulti che queste idee altro non sono che le essenze razionali delle cose, epperò non enti concreti ma astratti ancora, colla differenza però tra esse e le nozioni, che nelle ultime si trovano solo le proprietà comuni delle cose, dovechè nelle prime si contengono le comuni e le proprie, vale a dire le essenze, e loro non manca che l' atto della sussistenza per essere in se stesso, cioè per trasformarsi di essenze in sostanze: le nozioni e le idee, sebbene enti astratti le une e le altre starebbero tra loro come la parte al tutto.

associazione affatto analoga a quella che avvincola le immagini le une colle altre: come un' immagine può svegliarne una intiera catena, così una idea eccitata dal suo assopimento da una sensazione può trarne con sè una serie maravigliosa.

Due ordini adunque di cognizioni nell' uomo. Le une dipendono dai sensi e non sono propriamente cognizioni ma solo opinioni, perchè loro manca la certezza, l' immutabilità, la chiarezza: esse ci insegnano soltanto *ciò che è*. Le altre ci apprendono *ciò che dev' essere:* esse versano perciò sui possibili, sulle essenze delle cose e costituiscono eminentemente la scienza. Ma per qual mezzo queste cognizioni ci trasferiscono nell' universo possibile? pel ministero delle idee. Le quali perciò sono il principio di tutta la scienza. E nel vero; intorno alle cose mutabili e passeggiere la scienza è impossibile: essa debbe dunque essere fornita di un carattere assoluto, necessario, universale; ora questi attributi non le possono derivare che dagli esemplari eterni che rappresentano la condizione essenziale di tutte le cose. Che se la scienza non trae la sua origine dalla esperienza, qual relazione la collegherà colle cose per accertarne la realtà? Le nostre idee servirono di norma e di tipo al sovrano Ordinatore dell' universo che le applicò siccome forme o modelli a una *materia* bruta, passiva ed eterna: elleno sono per conseguente necessariamente conformi alla realtà delle cose. La filosofia rinnova la cognizione di queste idee attinta primitivamente dall' anima nel seno di Dio, e oscurata, velata, assopita poscia all' unirsi ch' essa fece col corpo. Imparare altro dunque non è che discoprire ciò che già si sapeva anteriormente, e la scienza non è che una reminiscenza. Tuttavia non è da rigettare il primo ordine di cognizioni quantunque imperfettissime: da una parte esse hanno una utilità relativa in quanto servono di propedeutica al secondo ordine; da un'altra riposando esse sovra un' impressione ricevuta hanno un valore reale pel subbietto che le possiede. In qualunque immagine v' ha qualcosa di reale che consiste nella sua relazione con un obbietto esteriore.

Così Platone compieva la teorica dell' intelletto con quella della ragione, la dottrina delle nozioni con quella delle idee, la scienza

dell' essere astratto indeterminato con quella dell' essere astratto determinato. Le idee platoniche essendo le essenze razionali ossia gli esemplari delle cose, siccome queste intanto esistono in quanto sono simili ai loro modelli, ne segue che il loro contenuto non può eccedere quello degli esemplari medesimi e che quindi se esse sono determinate qualitativamente non solo ma quantitativamente, tali pur sono i loro modelli. I quali appunto perchè modelli sono perfetti epperò contengono non solo tutte le note delle cose esemplate, ma eziandio il loro quanto di essere. Quindi la differenza tra gli universali platonici e peripatetici è, come si scorge, profonda: gli universali meramente qualitativi sono eguali agli universali platonici diminuiti della loro comprensione quantitativa. Il torto capitale che imputammo agli universali peripatetici consisteva nell' esser essi destituiti di comprensione quantitativa: gli universali platonici non li potremo dunque combattere su questo terreno. Distinguansi due infiniti, l'uno estensivo, l'altro intensivo: il primo non si concilia col determinato, ma lo nega in quanto esclude ogni limite: il secondo si concilia benissimo, anzi si può dire sinonimo con esso, poichè il pienamente determinato è il pienamente fatto o il perfetto. Però siccome tal comprensione, sebbene compiuta, è solo possibile, si può domandare se possa render ragione della comprensione attuale o concreta che si trova in alcune cognizioni del momento intellettivo riflesso. Ma noi rispondemmo già implicitamente in modo negativo poco fa, quando chiarimmo l'impossibilità di far uscire dalla sintesi del sentimento e dell'idea dell'essere la cognizione dei concreti: ciò sarebbe vero a maggior ragione quando si ricorresse agli universali soli, non aiutati dal sentimento. Potremmo quindi stabilire che anche gli universali platonici sono insufficienti a spiegare tutto lo scibile, perchè non contengono il concreto; il quale perciò o rimarrà sempre ignoto ovvero se si conosce non sarà mai la sua cognizione per essi spiegata. Non è solo perchè l'idea dell'essere fosse nuda di comprensione ch' essa non potè spiegare il reale neanco in compagnia del sentimento, ma ancora perchè l'essenza dell'ente non conteneva il concreto. Se per conseguenza gli universali pla-

tonici spiegherebbero dello scibile una parte incomparabilmente più ampia che non è quella che può essere spiegata dai peripatetici, non lo spiegherebbero però tutto. Ma ciò basti quanto alla questione della loro sufficienza od insufficienza: veniamo addirittura a quella della loro verità come universali intuitivi. Abbiamo notato di sopra, che avremmo immedesimato la ricerca della verità dell'ipotesi degli universali peripatetici come intuitivi con un'altra; che è quella in cui ora ci occupiamo. Gli universali peripatetici hanno un punto di convenienza coi platonici, in quanto si gli uni come gli altri sono destituiti di concretezza, sono meramente possibili. Una confutazione comune deve partire da questo carattere comune: noi tenteremo di dimostrare che nè gli uni nè gli altri costituiscono l'obbietto intuitivo perchè meramente *possibili* ossia astratti; o, ciò che torna allo stesso, ci proponiamo di provare che il *possibile* non è appreso intuitivamente, ma solo riflessivamente. Divideremo perciò la discussione in due parti, cercando 1° qual sia la natura del possibile; e 2° indagando l'origine del suo concetto.

Il possibile è o ciò che non ripugna al pensiero, o ciò che non ripugna all'azione, o ciò che non ripugna al reale, vale a dire o ciò che può pensarsi, o ciò che può farsi o ciò che può essere, il pensabile, il fattibile, il realizzabile. Ciò posto si distinguono in una cosa qualunque due specie di esistenza, l'una in sè, indipendente da qualsiasi attinenza della cosa con altre cose, individuale, incomunicabile, in una parola, assoluta; l'altra con cui la cosa medesima esce, per così dire, dalla sua solitudine, si mette in comunicazione con altre cose, è a queste cose, in somma, relativa. Ora qual è il rapporto che corre fra queste due esistenze? Questa relazione si può concepire in due soli modi: o l'esistenza relativa è sostanzialmente diversa dall' assoluta, oppure identica sostanzialmente con essa. Nel primo caso l'ente avrebbe due esistenze assolute, poichè esisterebbe in due modi sostanziali diversi: una doppia esistenza sostanziale importa una doppia sostanza, e quindi due cose in una cosa, ciò che non si può concepire; nel secondo caso o l'esistenza assoluta è l'essere, la sostanza della cosa

e l'esistenza relativa non è che una sua attinenza estrinseca o a vicenda: questa seconda supposizione è assurda poichè trasforma il relativo in assoluto e l' assoluto in relativo: resta dunque la prima. A questo punto si può chiedere: una attinenza estrinseca d'una cosa potrebb' ella avere una sussistenza indipendente dalla cosa di cui è attinenza? in tale ipotesi sussisterebbe in sè ed avrebbe una esistenza assoluta. Dunque la vita dell'esistenza relativa dipende dall'esistenza assoluta; senz'essa è annullata, poichè l'esistenza relativa non è altro che l'esistenza assoluta in quanto comunica con altre esistenze. Ora si osservi che questa comunicazione non aggiunge nessuna entità alla esistenza assoluta, poichè non è un suo attributo; così il sole il quale ora illumina un corpo che prima era immerso nelle tenebre per questo suo nuovo effetto non aggiunge qualcosa alla sua azione irradiatrice: eppure è innegabile che mentre prima non era in relazione col detto corpo ora si trova in attinenza con esso. Bisogna perciò inferirne che l' esistenza relativa, la quale da una parte è un nulla per l'esistenza assoluta e dall'altra è pure qualche cosa in sè, poichè se fosse un nulla anche in sè, siccome i nulla non differiscono fra loro, così neppure differir dovrebbero le relazioni, bisogna, dico, inferirne che tale esistenza sia un puro concetto del nostro spirito: in questo modo si capisce come addizionando l'esistenza relativa colla assoluta si ottenga per risultato la sola esistenza assoluta: l'addizione si effettua nominalmente soltanto, poichè le due quantità sono di diversa natura. Le cose in sè non hanno altra esistenza che l' assoluta; la relativa è una creazione del nostro spirito. Dov'è il fondamento di tal creazione? Senza il menomo dubbio nell'apprensione dell'esistenza assoluta, poichè la creazione onde ragioniamo non è altro che un'operazione con cui consideriamo l'esistenza assoluta in relazione con altre esistenze. Ritenuta questa distinzione di due esistenze, fermato che la relativa è una fattura dello spirito, e che tale operazione è impossibile se preceduta non è almeno logicamente dall'apprensione dell'esistenza assoluta, discendiamo alla applicazione di queste generalità al caso nostro cominciando dal possibile considerato nel primo senso ossia come

pensabile. Ha esso una esistenza assoluta ovvero relativa soltanto ovvero assoluta e relativa ad un tempo? Essere pensabile ed avere attitudine ad essere pensato sono un medesimo: dunque la condizione a cui il pensabile può avere una esistenza assoluta è identica con quella a cui può esistere assolutamente l'attitudine ad esser pensato. Ma è egli concepibile un' attitudine ad esser pensato, la quale abbia una esistenza assoluta? L' attitudine ad esser pensato non è altro che l'ente in quanto può essere pensato; dunque è una relazione di esso con uno spirito: ora una relazione esistente assolutamente è una contraddizione nei termini. La vita della relazione è dipendente in modo assoluto da quella dei termini fra cui intercede, ed è una creazione dello spirito, come abbiamo detto, che li contempla; in sè dunque è nulla. Nè si dica che essendo una fattura della mente, perciò appunto è qualcosa: abbiamo osservato poco fa che è qualche cosa, ma non un qualche cosa che esista fuori dello spirito e senza lo spirito; tolta la mente questo qualche cosa perisce, epperò le sue sorti sono legate a quelle della mente medesima. Quindi è che bisogna distinguere accuratamente le relazioni dai caratteri delle cose; le cose come tali hanno una esistenza assoluta, come determinate hanno dei caratteri, come comunicanti cogli esseri diversi da sè hanno delle relazioni. Ora si allontani dalle cose lo spirito che le pensa, che cosa rimane ancora di esse? La loro esistenza assoluta ed i loro caratteri; le relazioni sen vanno collo spirito che si ritira. Dunque i caratteri sono diversi dalle relazioni. Ora l'attitudine ad esser pensato abbiamo veduto essere una relazione; epperciò lungi dall'esistere assolutamente, non è nemmanco un carattere: essendo tuttavia qualcosa è una esistenza relativa. Non è dunque neppure una esistenza assoluta e relativa ad un tempo perchè essendo una di due cose che si escludono non si può essere l'altra nel medesimo tempo. Riguardo al pensabile non si può adunque ammettere delle tre ipotesi testè fatte altra che la seconda. Ora noi abbiamo provato che l'esistenza relativa dipende onninamente dalla assoluta; dunque il pensabile dipende assolutamente dall'effettivo. Si dirà forse

che ciò è vero nell'ordine ontologico, non nell'ordine logico? La obbiezione non è fatta a proposito, giacchè il pensabile essendo una relazione e la relazione essendo appunto un essere logico, ne consegue che quello di cui discorriamo è appunto l'ordine logico, o se si vuole, ontologico-logico. Dicendo che il pensabile dipende assolutamente dall'effettivo intendiamo di enunciare questo pensiero: affinchè abbia luogo il pensabile è necessario che vi sia un effettivo pensato, sicchè il pensabile non sarebbe quando l'effettivo pensato venisse meno. Ciò è un dire che l' ordine logico dipende dall'ordine ontologico e che senz'esso non può assolutamente essere. E si ingannerebbe a partito chi facesse questa istanza: vi concediamo che nel conoscimento posteriore il pensabile dipenda dall' effettivo, ma vi neghiamo che la cosa proceda in tale maniera nel conoscimento primitivo: questo è opera della natura e quindi di Dio; ora l' infinito può benissimo creare tal conoscimento rivelando allo spirito non l'effettivo, ma il solo pensabile. In questa istanza si suppone ciò che è impossibile: Iddio non potrebbe manifestare allo spirito umano il solo pensabile, il solo essere in quanto è destituito di sussistenza meglio che un geometra descrivere un circolo senza raggio. Ed in vero, o questo pensabile che Iddio rivela allo spirito finito appartiene a Dio medesimo o no. Nella prima supposizione, siccome è assurdo pensare che una appartenenza sia separata dall' essere che la possiede, ne segue che il pensabile sarebbe Iddio stesso; ora è egli pensabile che l'infinito possa rivelare se stesso solo come pensabile? il pensabile essendo una relazione e in questo caso essendo Dio in quanto ha l'attitudine ad essere pensato e l'attitudine ad essere pensato essendo l'attitudine a manifestarsi converrebbe dire che Dio per creare l'intuito umano si manifesta solo in quanto ha l'attitudine ad essere pensato ossia a manifestarsi. Ora un manifestarsi solo in quanto si ha l' attitudine a manifestarsi, un manifestarsi cioè limitato alla schietta manifestabilità è un farsi vedere solo in quanto si può esser veduto, è un far vedere di se stesso la mera visibilità. Ma la visibilità non è una proprietà sibbene una relazione, e le relazioni secondo le cose discorse si trovano fra i

termini non nei termini; dunque Dio farebbe vedere di sè ciò che non ha, il che è un assurdo evidente. Nella seconda supposizione poi s' incontra la stessa difficoltà. Se il pensabile non è nelle cose ma tra le cose, se la sola condizione per essere è la sua dipendenza dalle cose, come potrà Dio staccarnelo ed offrirlo nudo alla contemplazione dello spirito umano? Potrebb' egli l' infinito farci pensare un triangolo senza lati? No; perchè l'assunto tenderebbe a farci pensare un triangolo non triangolo. Del pari: una relazione senza i termini tra cui essa intercede è una relazione che non si riferisce a nulla; ed il nulla non ci può essere fatto pensare da niuno, non escluso l'infinito. E non si dica che potrebbe farci pensare la relazione sotto qualche altro aspetto, senza farcela pensare come relazione: l'asserzione supporrebbe ciò che non è, vale a dire una pluralità di aspetti, di elementi nella relazione. La quale per lo contrario è semplicissima e non ha altra vita che quella di relazione: così l'equivalenza di due rettangoli che cos'altro è mai che equivalenza? l'eguaglianza dei raggi del circolo che cos'altro è essa mai che eguaglianza? Che se si insistesse dicendo che lo spirito perviene a concepire le relazioni disgiunte dai termini, risponderei che il pensiero implicito dei termini medesimi accompagna sempre il pensiero esplicito della relazione, e che intanto la mente poggia a questo pensiero esplicito in quanto rimuove per quanto le torna possibile la sua considerazione dai termini, epperò in quanto la presuppone. Due specie di pensieri ci scopre sempre l' analisi del concepimento di una relazione qualunque, l' uno abbraccia i termini, l' altro la loro relazione: nel primo concetto di essa i due pensieri sono impliciti, ma non tardano a divenire espliciti. E l' osservazione ci attesta che il primo ad esplicarsi è sempre il pensiero implicito dei termini: il pensiero della relazione lo accompagna come implicito; successivamente si esplica il pensiero implicito della relazione, ed il pensiero dei termini lo accompagna come implicito. Che tale sia la relazione tra i due pensieri dei termini e della relazione, mi sembra indubitato quando rifletto che i fanciulli difficilmente si elevano al concetto esplicito delle relazioni e che la tendenza spontanea

della loro mente li trascina del continuo allo studio delle cose tra cui le relazioni intercedono. E perchè ciò? perchè la natura, come nota sapientemente il Vico, inclina ai particolari. Se fosse vero che l'obbietto dell'intuito è il pensabile ossia l'essere vuoto di concretezza, non dovrebb'egli lo spirito nella sua carriera riflessiva trovare più facile la via alla cognizione degli astratti e quindi anche delle relazioni? Se l' elemento della sua vita primitiva sono gli astratti, perchè nella sua vita posteriore non ama egli pel primo l'elemento astratto, ma l'elemento concreto? Non giova adunque ricorrere al potere infinito per dimostrare che il mero pensabile può essere obbietto dell'intuito, giacchè qualunque ipotesi si rechi in mezzo si urterà sempre nell'assurdo e nell'impossibile.

Se gli universali sono possibili in quanto sono pensabili ciascun vede quel che ne segue. Non ignoro che si opporrà che la possibilità o pensabilità *non si applica* agli universali *come una loro propria qualità* (1), ma sibbene come una loro relazione. Dunque, io rispondo, o gli universali di cui la pensabilità è una relazione, sono qualche cosa in sè cioè hanno una esistenza assoluta e ciò è falso perchè non sono concreti ed i soli concreti hanno una esistenza in sè, ovvero essendo nulla in sè sono pur qualche cosa rispetto ad altro, ed in tal caso sono semplici relazioni e la loro pensabilità sarà una relazione di relazioni. Ma essendo mere relazioni non possono formare l' oggetto intuitivo. Che cosa debbono dunque provare gli avversari? che i loro universali non essendo concreti ma astratti hanno tuttavia una esistenza in sè. Ma chi non vede l'impossibilità di una tale impresa? Infatti che significa esistere in sè? nient'altro che esistere dentro di sè, avere una esistenza propria, incomunicabile, individuale, vivere in somma per proprio conto. Ora ciò non è vero degli astratti e quindi degli universali, perchè come Rosmini osserva con verità del suo essere possibile, rimossa ogni mente non si concepisce più alcuna esistenza di essi; ed è in questo senso

(1) Vedi Rosmini, *Sistema filosofico.*

che si dicono esseri mentali. Ma chi vive in sè, per rimuovere che si faccia ogni mente, non cessa perciò di esistere. Dunque gli universali sono esseri meramente relativi, e quindi non possono costituire l'oggetto intuitivo. E come il potrebbero fare? Se la loro esistenza dipende dalla mente che li concepisce, e se per essere l'obbietto del suo intuito debbono porlesi dinnanzi, ciò significa che ci devono essere prima di essere. Ammettasi dunque pure che il pensabile non costituisca l'universale, ma ne sia una semplice relazione, non ci sarà tuttavia modo di salvarli dal naufragare nelle acque della relatività essi stessi. Del resto io non ho confuso gli universali colla loro possibilità: gli universali saranno tutto quello che vogliono i loro sostenitori, ma non saranno effettivi e quindi la loro maniera di essere sarà quella che chiamasi possibilità, che cominciai a ridurre in pensabilità; ora tutto ciò che si trova solamente in tale stato, tutte le cose che esistono sono in questo modo cioè come possibili hanno un gravissimo torto, perchè in tale stato non possono essere l'obbietto intuitivo: questo è il mio pensiero. Io non ho dunque identificato la pensabilità degli universali col loro costitutivo, ma con un puro loro modo di esistere e la conclusione li escluse dal seggio su cui li collocano i loro fautori.

Si amerà meglio chiamare questo stato degli universali, questa loro possibilità col nome di fattibilità? Il fattibile non ha una esistenza assoluta come il pensabile, perchè nulla vi ha che esista in sè e che sia meramente fattibile, anzi i due concetti si escludono evidentemente: non è una proprietà delle cose, perchè le proprietà sono positive o negative e quindi aggiungono o tolgono all'essenza delle cose medesime, ed il fattibile non aggiunge nè toglie nulla: ha dunque una esistenza relativa. Ora l'esistenza relativa non è nelle cose, ma è data loro dallo spirito che le pensa. Dunque il fattibile siccome pura relazione che esso è non può essere appreso anteriormente alle cose stesse, epperò se gli universali sono possibili o astratti in quanto sono fattibili non possono costituire l' oggetto della cognizione intuitiva. Ed anche qui si avverta che non è confuso il costitutivo degli universali colla fat-

tibilità: sia qualunque tale costitutivo, io dico, se ha una maniera di esistere che obblighi a chiamarlo meramente fattibile, esso non può essere obbietto intuitivo. Tenterò di enunciare ancora più chiaramente il mio concetto. Quando non si tratta del reale infinito si distingua in una cosa la natura od essenza e l'esistenza di tale essenza: l'esistenza è o concreta od astratta ossia l'essenza esiste concretamente o astrattamente. Ciò posto, per asserire che una cosa è conosciuta in un dato modo è necessario por mente non solo alla sua essenza ma alla specie di esistenza che a tale essenza compete. Imperocchè l'esistere dell'essenza è il porsi che essa fa per essere: ora dovendo tale essenza entrare in comunicazione collo spirito umano, deve porglisi dinnanzi in modo da farlo accorgere della sua presenza; sicchè quando l'essenza altro non facesse che essere essenza senza porsi in qualche modo rimpetto alla mente che la deve conoscere, qualunque relazione tra essa e la mente sarebbe impossibile. Questa appendice perciò dell'essenza, il suo porsi dinnanzi allo spirito essendo indispensabile alla cognizione di essa, ragion vuole che quando trattasi di cercare se tal cognizione è possibile o impossibile, la non si dimentichi. Ora questo porsi può essere tale da rendere possibile la cognizione oppure renderla impossibile. Ed io ho sostenuto che il porsi si trova nella seconda condizione quando non è assoluto ma relativo, e che è relativo quando l'essenza che si pone non esiste concretamente ma astrattamente o pensabilmente, non effettivamente o fattibilmente. Io perciò ho conchiuso dalla maniera di esistere o porsi degli universali, non dal loro contenuto che dicesi essenza.

Finalmente diremo noi che gli universali sono possibili o astratti in quanto sono realizzabili? La realizzabilità eziandio non ha una esistenza assoluta, non è una proprietà, ma una mera relazione e l'inferenza che se ne trae è identica colla prima e colla seconda. Adunque in qualunque senso si pigli il possibile si perverrà sempre a conchiudere, che tutto ciò che non ha altra maniera di esistere, di porsi che questa, non ha idoneità ad essere oggetto della cognizione dell'intuito, perchè tale esistenza è solo

relativa, e quindi nulla in sè epperò assolutamente inescogitabile senza pensarla appoggiata ad una esistenza assoluta, la quale è necessariamente concreta. Non giova il dire che tale esistenza è ontologicamente appoggiata alla assoluta, non logicamente; perchè in tale supposto non è più pensabile di quello che lo sia il centro come centro senza il pensiero del circolo: se il centro come centro senza il circolo è un vero nulla, l'esistenza relativa senza l'assoluta è un vero nulla anch'essa, ed il nulla non è pensabile.

Noi abbiamo considerato gli universali sì peripatetici come platonici dal lato del loro modo di esistere, e per esprimere tal modo li chiamammo possibili o astratti. Partendo dal concetto del possibile e determinandone le specie siamo pervenuti ad un risultato a cui possiamo pur riuscire muovendo dal concetto dell' astratto. Siccome io applico tale concetto egualmente agli universali aristotelici che a quelli di Platone, ciascun vede che la significazione di questa parola ha per me un' ampiezza maggiore che non abbia per Rosmini quando parla il linguaggio rigoroso, corollario della sua distinzione tra universalizzare e astrarre. Io chiamo, come ben si scorge, col nome di astratto non solo il risultato della seconda, ma e quello della prima funzione, due risultati che corrispondono appunto agli universali platonici e peripatetici: astratto per me è negazione di concretezza o sussistenza. Ciò premesso, chi dice astratto dice cosa per qualche verso incompiuta (1), cosa a cui manca alcun che per essere atta ad esistere in sè, per avere una esistenza individuale o assoluta. Ma tutto che non ha una tale esistenza, considerato da solo non può essere obbietto di cognizione, poichè da sè solo è nulla. Bisogna perciò che le cose badino anzi tutto a porsi assolutamente per potersi quindi porre anche relativamente: prima di esistere in un dato modo bisogna esistere; parlo, s'intende, dell'ordine logico, non dell'ordine cronologico in

(1) Gli universali platonici sono incompiuti dal lato dell'esistenza, essendo essa solamente possibile; gli aristotelici dal canto dell'esistenza e dell'essenza, il contenuto della seconda essendo solo qualitativo.

cui l'esistere ed il modo di esistere non si succedono, ma sono simultanei.

Ci rimane ora la seconda parte della nostra discussione, la ricerca, voglio dire, dell' origine del concetto umano del possibile. Noi abbiamo nella prima parte considerato partitamente il triplice suo senso: a conseguire lo scopo che ora ci proponiamo fa mestieri tentare una riduzione di queste tre specie di possibile. Cominciamo dal realizzabile. Una cosa intanto può essere in quanto può venir fatta: sicchè ove nulla potesse venir fatto nulla potrebbe essere ossia realizzarsi. Dunque il realizzabile si riduce al fattibile, che ne è la misura. Veniamo al pensabile. Esso è ciò che può essere pensato; ora intanto una cosa può essere pensata in quanto nulla vi è che osti a che essa sia pensata. Ma basta egli che nulla impedisca che tal cosa sia pensata perchè la possa essere pensata? no sicuramente; poichè quando non vi fosse una potenza capace di pensarla non potrebbe mai essere pensata: sarebbe un effetto possibile senza una causa. Dunque alla condizione negativa del *nihil obstat* se ne debbe aggiungere una positiva, la potenza di pensare la cosa di cui si tratta. Ma questa potenza non vi potrebbe essere quando qualche cosa vietasse che la cosa venga pensata; dunque la presenza della forza capace di pensarla presuppone la condizione negativa: anzi, se prima che si considerasse la cosa in relazione colla potenza che la può pensare tale condizione negativa era necessaria onde sostenere, sto per dire, come sua armatura la pensabilità della cosa, sovraggiunta che è la potenza, la condizione negativa riesce inutile poichè la potenza intanto ha la capacità di pensare la cosa in quanto ha forza sufficiente per togliere gli ostacoli alla sua pensabilità cioè in quanto riguardo alla cosa è vera potenza. Quindi è che le due condizioni riduconsi ad una, alla positiva, e che tutto il pensabile (ben s'intende, come pensabile) è dovuto alla potenza di pensare: la quale perciò è vera causa del pensabile, e quindi il pensabile ne è un effetto. Essere pensato è ricevere una esistenza mentale o relativa sopra l'assoluta, e pensare per conseguente è dare questa esistenza; ora dare una esistenza determinata ad una cosa e fare

tal cosa in un determinato modo sono un medesimo; dunque pensare una cosa e farla dal lato della sua comunicazione collo spirito ossia in quanto con esso comunica tornano allo stesso: epperò essere pensato è essere fatto come pensato.

Conseguentemente il pensabile è una maniera di fattibile, e a questo riducesi come una specie al suo genere. Ritirate così le due categorie del realizzabile e del pensabile alla categoria superiore del fattibile, ci resta a formarci un concetto chiaro del fattibile stesso: scopo facile a conseguire dopo le cose ragionate intorno al pensabile: non faremo che ripeterle dando loro un più ampio sviluppo. Il fattibile è ciò che può essere fatto; ma intanto una cosa può essere fatta in quanto nulla vi ha che osti al suo facimento. Ora egli non basta, perchè tal cosa possa venir fatta, che nulla si opponga al suo venir fatta: è d'uopo di più che vi abbia una forza capace di farla, perchè senz'essa sarebbe un effetto possibile senza una causa, cioè un effetto impossibile. Ma posta la forza capace di farla è escluso qualunque impedimento al suo venir fatta. Delle due condizioni perciò del fattibile non resta che la positiva, la forza capace di farlo: il fattibile è dunque ciò che è contenuto nella potenza di fare. Andiamo innanzi. La potenza di fare non è una mera potenzialità, ma un potere immediato e reale, ed un potere di tale natura è una attività, è un fare primitivo, incoato, virtuale: dunque il fattibile è ciò che è contenuto in un fare virtuale. Finalmente: come un atto di virtù è contenuto in un fare virtuoso primitivo in quanto è fatto in esso potenzialmente così in generale essere contenuto in un fare potenziale vuol dire essere fatto virtualmente. Dunque *il fattibile è un fatto virtuale*. Sicchè fattibilità di una cosa e potenza di farla si convertono.

Premesse queste considerazioni giova osservare che il fattibile nella mente umana passa per due momenti diversi, sebbene in sè stesso non sia che un fatto vituale e null'altro: in un primo momento lo spirito lo apprende quale è in sè stesso, cioè radicato, anzi immedesimato colla potenza e quindi come concreto, in un secondo lo concepisce come una cosa spoglia di concre-

tezza e non contenente alcuna contraddizione. Questo secondo momento, come si vede, ha col primo la relazione della parte col tutto; imperocchè il fattibile in esso è pensato come un mero non-ripugnante ideale, ed un semplice non-ripugnante ideale non-costituisce ancora tutto l' essere del fattibile; è il suo inizio, la sua preparazione prossima in quanto è una cosa, sebbene solo ideale, remota in quanto non ha ripugnanza; questo fattibile siccome scevro di sussistenza si può chiamare negativo. Per lo contrario nel primo momento il fattibile è colto in seno alla potenza stessa epperò come un fatto virtuale: quindi risulta 1° dall' elemento *concretezza*, 2° dall'elemento *cosa*, e 3° dall' elemento *non-ripugnanza:* questo fattibile siccome fornito di sussistenza si può chiamare positivo. Nella prima parte di questa discussione noi abbiamo combattuto il possibile quale ci veniva offerto da' suoi sostenitori; i quali non considerandolo in relazione colla potenza da cui dipende, chè in tal caso l'avrebbero trovato contenuto in essa, e quindi nello stato reale, ma campato sovra sè stesso ci presentarono il fattibile quale rinviensi nel secondo momento del suo concetto; poichè lo stato prettamente ideale disgiunto dal reale cui essi assegnavano al loro possibile non può essere altro che lo stato che noi abbiamo un istante fa chiamato non-ripugnanza. Un non-ripugnante che non faccia altro che esistere come non-ripugnante non ha una esistenza assoluta, ma relativa: in sè le cose nè ripugnano, nè non ripugnano, ma sono. Ed è sotto questo punto di vista, identico perciò secondo la osservazione fatta, con quello sotto cui ci si presenta nel secondo momento del suo concetto, che noi abbiamo dimostrato, che il possibile non è l'oggetto dell'intuizione. Ma torniamo al nostro proposito.

La distinzione che abbiamo fatta di due fattibili, l'uno positivo, l'altro negativo aveva per iscopo di prepararci la risposta al quesito che ci proponemmo: come si forma egli lo spirito umano il concetto del possibile o fattibile? Noi siamo ora in grado di tentare una soluzione di questo problema. Si discorre egli del fattibile positivo? Abbiamo veduto che esso è un fatto virtuale. Dunque dire che ciò che da noi si pensa è fattibile si è af-

fermare che il nostro pensato è un fatto virtuale ossia una cosa contenuta in una potenza di fare. Quali sono le condizioni a cui questo giudizio è possibile? Esse sono identiche con quelle di qualunque giudizio, e quindi riduconsi a queste due: 1° cognizione della cosa che affermiamo contenuta nella potenza di fare; e 2° cognizione della potenza medesima, poichè ove la non si conoscesse non si potrebbe asserire fondatamente ch'essa contiene la cosa di cui si discorre, anzi il giudizio sarebbe assolutamente impossibile. Ora facendo astrazione dal modo con cui il soggetto di questo giudizio vien conosciuto, perchè tale ricerca sarebbe inutile per la nostra questione, possiamo invece domandarci come si conosca il predicato. Sotto quale aspetto debb'essa la potenza essere conosciuta all'uopo di cui parliamo? Siccome si tratta di vedere se la cosa che si vorrebbe asserire fattibile faccia parte del contenuto della potenza, così gli è chiaro che questa vuol essere conosciuta dal lato del suo contenuto, o, come direbbesi, della sua portata. Or come potrà egli lo spirito cogliere tal contenuto? Nol può immediatamente e direttamente perchè le potenze con ciò che contengono non si percepiscono ma si argomentano soltanto (1). Ed in quale maniera? per una doppia via. Lo spirito può muovere dalla considerazione del loro fine ovvero della esplicazione a cui già pervennero e di cui egli fu spettatore. Siccome le forze nel loro stato primitivo sono quantitativamente tutto ciò che dovranno poi essere nello stato di loro perfezione, così si può asserire che il fine di una potenza è la misura del suo contenuto virtuale; quindi la cognizione di ciò che sono le forze nel loro fine conduce a determinare *a priori* ciò che sono in sè stesse nella loro virtualità. Ancora: siccome una forza non può essere ecceduta dal suo sviluppamento, così la cognizione della quantità di questo ci autorizza a conchiudere *a posteriori* ad una parte corrispondente nel contenuto di quella. Ora se il contenuto della potenza ossia il predicato si conosce *a priori*, ciascun vede che

(1) Vedi *Bertini*.

il giudizio con cui si afferma una cosa essere fattibile è una equazione parziale che lo spirito discopre tra la cosa ed il fine della forza, e quindi implicitamente, indirettamente e mediatamente tra la cosa ed il contenuto della forza. Quando tale giudizio dello spirito si motivasse si potrebbe enunciare così: la cosa che io penso è fattibile perchè è contenuta nel fine della forza e per conseguenza nella forza medesima. Che se il predicato si conosce ***a posteriori***, il giudizio sulla fattibilità della cosa è una equazione parziale che scorge la mente tra la cosa e l'esplicazione della forza stessa. Questo giudizio motivato potrebbe venir espresso in questi termini: la cosa che io penso è fattibile perchè è contenuta nello sviluppo della potenza a me conosciuto e conseguentemente in essa potenza. Chiamando la cognizione del fine apprensione e quella della esplicazione percezione, possiamo stabilire che le condizioni del giudizio di cui discorriamo, sono nel primo caso l'idea della cosa, l'apprensione del fine e la cognizione indiretta del contenuto della forza; e nel secondo caso l'idea della cosa, la percezione dell'esplicazione ottenuta dalla forza e la cognizione indiretta del suo contenuto. Ma siccome la percezione onde parliamo appartiene sempre al passato perchè lo spirito non può essere simultaneamente occupato nel giudizio di cui si tratta e nella percezione anche solo di un atto secondo, il quale è pure una parte minima della esplicazione, così alla percezione possiamo sostituire la memoria che la conserva. Se non che in ordine a queste tre condizioni del giudizio in discorso fa d'uopo riflettere che v'ha un caso in cui esse riduconsi a due mediante l'eliminazione della intermedia: ciò ha luogo allorchè la forza con cui il fattibile deve avere un'identità parziale è infinita. Qualunque sia il fine di questa forza e qualunque sia il risultato della sua attività (non dico l'esplicazione perchè la dottrina che professo non è panteistica ma teistica), indipendentemente dalla considerazione dell'uno e dell'altro lo spirito può, purchè conosca che tal forza esiste, pronunziare immediatamente che la cosa è in essa contenuta e quindi è fattibile. La ragione di questa eccezione è evidente. Quando si ra-

giona di forze finite, la cognizione della loro esistenza non determina ancora il loro contenuto perchè esso è vario: quindi è necessaria una nuova cognizione che lo dimostri sufficiente a comprendere la cosa che si deve affermare fattibile; ora tal cognizione lo spirito umano la acquista, come abbiamo veduto, mediatamente cioè colla considerazione dell'esplicazione a cui sono già pervenute ovvero del fine a cui sono indirizzate. La cosa procede altramente allorchè si discorre della forza infinita: la cognizione della sua esistenza è insieme quella del suo contenuto, perchè conoscendola esistere come infinita si scorge ad un tempo che il suo contenuto è tale che nessuna realtà ne viene esclusa essendo esso infinito; quindi lo sbaglio è impossibile poichè quando il segno è immenso non si può non imberciarlo. Questa osservazione ci conduce naturalmente ad una distinzione di tre specie di fattibili positivi, divino, umano e cosmico. La cognizione del primo si ottiene mediante un giudizio che ha due condizioni, quella del secondo e del terzo per mezzo di un giudizio che ne ha tre. Così io affermo, per atto d'esempio, che una nuova sostanza è fattibile perchè la riconosco contenuta nel potere infinito; io asserisco che è possibile un novello atto della mia intelligenza perchè lo trovo identico negli elementi onde consta con altri atti che fanno parte dello svolgimento a cui la mia intelligenza è già pervenuta, e quindi contenuto nella forza che costituisce l'intelligenza medesima; io dico infine che è possibile un atto novello con cui il sole illumini la terra perchè lo vedo identico con altri suoi atti della stessa natura e contenuto per conseguenza nella virtù primigenia del corpo celeste di cui è parola. Conchiudasi adunque che *lo spirito umano si forma il concetto del fattibile positivo mediante un giudizio i cui amminicoli sono l'idea della cosa che deve asserire fattibile e l'idea della forza che la contiene, ovvero l'idea della cosa, l'idea della forza e la memoria di un suo atto secondo identico colla cosa fattibile o l'apprensione del fine in cui la cosa fattibile è contenuta.*

Si ragiona egli del fattibile negativo? Noi abbiamo detto che la sua relazione col fattibile positivo è quella della parte col tutto

in quanto che il secondo non potrebbe aver luogo ove non contenesse il primo, cioè se non fosse *una cosa non–ripugnante*. Ed una cosa può essere ripugnante in due modi, o assolutamente come un triangolo quadrato, o relativamente soltanto come nel caso in cui essa ecceda il contenuto della forza da cui si vorrebbe prodotta. Il fattibile positivo implica la cosa e questa sua doppia non–ripugnanza, due elementi che costituiscono appunto, come vedemmo, il fattibile negativo (se la cosa è meramente ideale), senza che però tutto in esso si assommi: perchè il suo essere sia compiuto si richiede che la cosa si trasformi in concreta, cioè sia contenuta nella potenza. Ora chiedere come l'uomo si formi il concetto del fattibile negativo (che è appunto il possibile puro della scuola di cui teniamo discorso) è domandare come egli trasformi la cosa reale contenuta nella potenza in una cosa ideale non-ripugnante. La risposta, se sono vere le cose ragionate, viene da sè. Siccome la cosa debbe la sua realtà alla forza che la contiene, così ella perde necessariamente questa sua forma (per usare una parola del linguaggio di Rosmini) quando la forza le venga sottratta. Lo spirito per conseguente, onde elevarsi al possibile puro, deve cominciare a negar del fattibile positivo l'elemento concretizzante. Ora questa negazione altro non è che una astrazione. Ma con questo primo atto intellettuale non si ottiene ancora il possibile puro come possibile, sibbene il contenuto soltanto di esso cioè la cosa ideale o essenza razionale come la chiamano, la quale è un astratto senza più; fa d'uopo inoltre che la mente consideri questa essenza sotto il rispetto di cui discorriamo, cioè come non–ripugnante. Una tale cognizione si acquista evidentemente con un giudizio col quale si reca a confronto l'essenza che si contempla coll'attributo negativo della ripugnanza e si afferma che questo non è contenuto in quella, e che perciò il contrario della ripugnanza conviene all'oggetto di cui si parla. Le parole *negativo* e *puro* che aggiungiamo al fattibile ed al possibile in questo caso hanno per iscopo di recidere la relazione che essi hanno colla forza e colla potenza, e di farli concepire in rapporto col loro contrario ossia colla ripugnanza; perciò sarebbe me-

glio chiamare semplicemente possibile o fattibile il possibile o fattibile positivo, serbando la qualificazione di non-ripugnante al fattibile negativo o possibile puro. Possiamo intanto conchiudere che *lo spirito umano si forma il concetto del fattibile negativo o possibile puro o nonripugnante per mezzo di una astrazione che egli opera sul fattibile* (positivo) *lasciando di pensarne l'elemento concretizzante ossia la potenza e per via di un giudizio con cui egli pronunzia la nonripugnanza dell'essenza razionale, risultato della sua astrazione.*

Da questa spiegazione del modo onde la nostra mente si forma il concetto del possibile puro apparisce evidentemente che esso non è figlio dell' intuito sibbene della riflessione, poichè l'intuito non astrae. E quando dicemmo che il possibile non è colto intuitivamente ma riflessivamente intendevamo appunto di parlare del possibile puro, che è quello di cui discorrono i seguaci della dottrina degli universali intuitivi. Quanto si è al concetto del fattibile positivo, siccome è questo un concreto non un astratto, non rileva cercarne l'origine in questo luogo dove discutiamo l' ipotesi dell' essere astratto.

Ma potrà forse parere a più d' uno che la nostra spiegazione ci metta in contraddizione con un principio che abbiamo superiormente stabilito. Noi dicemmo che il contenuto della cognizione riflessiva non può mai eccedere quello della cognizione intuitiva; ora, se l' idea del possibile puro nell' intuito non si rinviene, la conseguenza debb' essere una eccezione al principio che enunciammo pure come universalissimo. Quest' obbiezione non è fondata, e per dileguarla non occorre che richiamare una osservazione già fatta. Il possibile puro sta al fattibile positivo come la parte al tutto ed è in esso contenuto, come quello che è uguale al fattibile medesimo diminuito del suo elemento concretizzante: la cosa e la sua non-ripugnanza assoluta e relativa, onde il possibile puro risulta, si trovano eziandio nel fattibile positivo; il quale per esser positivo non ha d' uopo di altro fare che di aggiungere a questi due elementi del possibile puro un terzo, la potenza che dia la concretezza alla cosa.

Ora in questa identità parziale da che lato sta il più? evidentemente da quello del fattibile positivo, la cui cognizione precorre a quella del negativo. Dunque non è vero che la riflessione concependo il possibile puro rechi seco un elemento nuovo poichè esso era già inchiuso nel concetto precedente del fattibile positivo. Nè gioverebbe instare dicendo che nell' intuito la cosa viene appresa come concreta, mentre nella riflessione viene afferrata come astratta: perocchè la forma astratta non è già qualcosa di positivo, ma di negativo siccome quella che altro non è che l'assenza della forma concreta. Or chi dirà che negare di una cosa la forma concreta sia recare un' aggiunta al contenuto della cosa medesima? è anzi lasciar di pensare alcun che di essa. La riflessione adunque nel caso nostro contiene la cosa che è contenuta nell' intuito con un *meno*. E per ispiegare un meno della riflessione non è certo d'uopo collocare un meno anche nell' intuito: il primo si spiega colla astrazione.

Dopo questo ragionamento mi pare di poter conchiudere che l' ipotesi, la quale assegna per obbietto all' intuito l'essere astratto, sia esso parzialmente o totalmente determinato (dirompentesi, voglio dire, nella moltiplicità di categorie chiamate universali peripatetici o platonici) oppure indeterminatissimo, non è *vera*.

Dunque *non si conosce pensando l' essere astratto*. Epperò la prima ipotesi del razionalismo cioè l' ideismo non si può sostenere.

Ora fra l' astratto ed il concreto non si dà mezzo: quindi bisogna necessariamente supporre che si conosca pensando l'essere concreto. Quando non avessimo a proposito degli universali dimostrato altro che la loro insufficienza a spiegare il conoscere umano, prima di questa supposizione ne avremmo incontrato un' altra che si sarebbe potuta formolare così: se l' essere astratto non basta a render ragione dell' umano intendere, supponiamo che si conosca pensando l' astratto ed il concreto ad un tempo. Ma noi abbiamo ancora provato che l' ipotesi dell' essere astratto come oggetto intuitivo non è vera, ciò che significa non appartenere il suo concetto al momento primitivo del conoscere sibbene al

posteriore; dunque tale ipotesi sarebbe in contraddizione colle cose discorse, epperò si esclude di per se stessa facendo luogo a quella dell' essere concreto puro. La quale si divide naturalmente in due, perchè l' Ontologia dimostra che due specie si danno di sussistenti, finito ed infinito; quindi l' ipotesi dell' essere concreto si divide naturalmente in tre altre: 1° quella del concreto finito; 2° quella del concreto infinito; 3° quella della loro sintesi.

Riguardo alla prima noi dobbiamo cercare se il concreto finito si trovi nell' obbietto della cognizione intuitiva, e se non solo si trovi come la parte nel tutto, ma come il tutto medesimo. La prima parte della ricerca ci si presenterà più opportunamente nella discussione della seconda ipotesi: qui ci occupiamo solo nella seconda. È egli dunque possibile che l' oggetto intuitivo si assommi tutto nel concreto finito? Ciò che torna a dire: si conosce egli pensando l' unico concreto finito? I materialisti, e la scuola ionica e cirenaica, Epicuro, Crisippo, Loke, Condillac, tutta insomma la famiglia dei sensisti, i quali arrestano il senso nella cerchia del mondo interno ed esterno senza permettergli di comunicare con Dio risposero col loro principio del conoscimento affermativamente a questa domanda. Ma una tale risposta è contraria al fatto, come vedremo, ed alla prima dote di un' ipotesi qualunque, la sufficienza. Infatti è indubitabile che lo spirito umano possiede cognizioni di cose che sono superiori alle cose finite. Così, mentre il finito dal lato dell' esistenza è temporaneo, contingente, relativo, mutabile, finito, ecc., la nostra mente nell' ordine riflessivo (sono ben lungi dall' escludere l' ordine intuitivo, come si vedrà; parto da quello per conchiudere a questo) pensa ancora l' eterno, il necessario, l' assoluto, l' immutabile, l' infinito, e via ragionando; e mentre sotto il rispetto della natura è imperfetto come pensante, come amante, come operante, il nostro spirito riflessivamente pensa ancora il perfetto sotto questi varii rispetti. Ora egli è impossibile rendere ragione di tutte queste cognizioni riflessive per mezzo della cognizione che ci somministrerebbe l' intuito quando il suo oggetto fosse il solo concreto finito. Bisognerebbe perciò, onde sostenere una siffatta sentenza

provar falso il principio che stabilimmo per esprimere la relazione che passa tra il contenuto della cognizione riflessiva e quello della intuitiva. Ma quando ciò si facesse (impresa impossibile a compiersi), a qual fonte ricorrere poi, se quella rigettasi dell'intuito, per dare la richiesta spiegazione di questo eccesso della cognizione riflessiva sulla intuitiva? Certo non può tale sorgente trovarsi nell' esperienza, poichè tutte le idee di cui abbiamo fatto cenno la trascendono secondo la dottrina stessa degli avversari. L' inettitudine di questa ipotesi è dunque troppo manifesta per poter esitare ad escluderla. Veniamo alla seconda.

Anche la discussione di questa si divide come quella della precedente in due ricerche: 1° dobbiamo investigare se il concreto infinito si trovi nell' oggetto dell' intuito; 2° se si trovi solo o accompagnato col concreto finito. Così questa seconda ricerca si riunirà colla prima della investigazione relativa al concreto finito, e la loro sintesi formerà appunto la discussione della terza ipotesi. Intanto cominciamo a cercare se il concreto infinito si trovi nell' obbietto della cognizione intuitiva.

Santo Agostino, Anselmo, Bonaventura, Malebranche, Vico e Gioberti, per tacere dei filosofi di questa scuola che levarono minor grido di sè, pervennero ad un risultato affermativo nello scioglimento di questa quistione. Sarebbe senza dubbio un lavoro di somma importanza l' esposizione della teorica dell' intuizione di Dio insegnata da questi grandi pensatori; ma i limiti prefissi a questa omai lunga dissertazione mel vietano. Quindi mi restringerò ad alcune brevi osservazioni speculative.

Noi abbiamo superiormente veduto che la dottrina, la quale insegna l' oggetto dell' intuito essere diverso da Dio è costretta ad ammettere un ateismo intuitivo e quindi ripugna collo scopo della creazione. Imperocchè questo fine essendo la manifestazione di Dio agli esseri creati importa la conoscenza e l'amore di questi verso quello sin dal primo istante della loro vita, giacchè lo scopo comincia colla creazione. Onde il credere che Iddio venga conosciuto dall' uomo solo nel periodo riflessivo è supporre che il fine della creazione non cominci con essa ma dopo. Allora noi

abbiamo dimostrato che la conoscenza che lo spirito deve nell'intuito avere di Dio è l'idea dell'infinito concreto non dell'infinito astratto, perchè questo non soddisfarebbe allo scopo dell'atto creativo. Questo argomento che allora svolsi anticipatamente per combattere una teoria erronea e funesta non potrebbe risplendere al mio intelletto di maggior evidenza. Ma v'ha di più. Se la virtù che è appunto l'amore di Dio ossia la religione come fatto, non comincia coll'uomo, ma solo collo sviluppo delle sue potenze, ne segue che il contenuto della esplicazione della facoltà amorosa eccede quello della sua immanenza, ciò che contravviene alla legge governatrice dello sviluppo delle forze, della quale abbiamo tante volte parlato. Ma posta la virtù come un fatto primitivo (verità che si potrebbe ancora provare riflettendo che la libertà, potenza dell'amore, non si acquista dall'uomo, ma gli è data come tutte le altre facoltà, e che una potenza di amare che non ami effettivamente non è una realtà, sì un'astrazione, e che in conseguenza debb'essere un primo atto d'amore ossia di virtù) ne conseguita la conoscenza pure primitiva di Dio, perchè questa è la condizione di quella. La considerazione del sentimento del dovere, primitivo pur esso, come primitiva è la virtù, ci condurrebbe al medesimo risultamento. Noi abbiamo ancora osservato che è connato coll'uomo l'amore della beatitudine e che esso presuppone necessariamente la cognizione di essa, non solo come beatitudine astratta, ma concreta. E infatti non mi pare sostenibile la risposta che dà s. Tommaso all'obbiezione che fa alla sua sentenza, dedotta appunto da tale concetto. Imperocchè il concetto della beatitudine in astratto presuppone come tutte le idee di tale natura quello della beatitudine in concreto secondo le cose ragionate disopra. Inoltre come formarci una notizia della beatitudine quando non la sperimentassimo nel sentimento? La cosa è per la mente tanto impossibile, quanto pel cieco-nato il concepire i colori. Ma una beatitudine meramente astratta può essa cadere nel sentimento? Dunque posto che l'uomo ha il concetto della beatitudine e che questo non è possibile che dietro l'esperimento della beatitudine stessa, se ne inferisce che questa nel-

l'oggetto primitivo del nostro conoscimento non è logica ma reale. Del resto avendo dimostrato che l'obbietto dell'intuito non può essere un astratto ma un concreto, ci deve bastar di provare che quest'obbietto infinito è concreto, poichè dall'essere obbietto intuitivo consegue ad un tempo la sua concretezza: onde non ci è d'uopo ripetere in questo luogo le osservazioni fatte altrove. Si negherà forse il fatto di questo amore primitivo, naturale della beatitudine? Ma è impossibile negare che essa sia almeno desiderata o che si desideri di amarla; e desiderare è già un amare, e l'amare presuppone il conoscere. Ancora: l'analisi del sentimento di ammirazione e di meraviglia che in noi traduce il bello ed il sublime non può avere altro risultato che quello di cui parliamo (1). Così la potenza d'amare, di godere e di ammirare e meravigliarsi, ossia la libertà, il senso e l'immaginazione rendono testimonianza della cognizione che lo spirito umano possiede primitivamente dell'infinito.

Ma un fatto più vicino alla nostra conclusione è il desiderio del sapere. Nessuno ha mai negato, ch'io sappia, la naturalezza di questo desiderio; e non si potrebbe, giacchè posto che il sapere sia naturale cioè non acquisito ma dato, ne viene che tale pure debb'esserne il desiderio, non essendo possibile sapere senza desiderare ad un tempo di sapere. Ora questa brama ingenita ed inesauribile di conoscere le cose e le loro ragioni, cioè di saperle, non si può in verun modo spiegare senza ammettere che lo spirito umano comunichi sino dal primo istante della sua vita coll'infinito. Imperocchè se un numero per quantunque grande di cose conosciute non vale ad attutare il bisogno che punge la mente umana di saper nuove cose e le lascia tuttavia campo ad un desiderio più ampio, se ne deve inferire che essa conosce ancora oscuramente e confusamente qualcosa che vorrebbe pure conoscere chiaramente e distintamente. Ora, siccome non giunge mai a sfondarlo questo qualche cosa, consegue che esso è l'infinito. Il desiderio del sapere ha come tutte le altre potenze una

(1) V. *Bertini.*

portata definita dal suo oggetto; e non conoscendo esso alcun limite, uopo è dire che il suo oggetto sia illimitato. E ciò non solo dal canto dell'estensione, ma eziandio della profondità, perchè il desiderio di conoscere si allarga al numero delle cose ed ai gradi di lor perfezione. Onde l'idea di un infinito meramente estensivo quale sarebbe l'essere comunissimo dell'illustre Rosmini non sarebbe sufficiente a spiegare questo fatto psicologico: è necessaria la cognizione di un infinito estensivo ed intensivo ad un tempo. E questa idea che eccita e guida il nostro desiderio del sapere è pur quella che conduce gli individui ed i popoli delle false religioni per una mutabilità incessante di concetti diversi intorno alla natura di Dio. Imperocchè questa incontentabilità relativamente agli oggetti in cui considerano successivamente effettuata l'idea dell'infinito ha le sue radici nella diseguaglianza che la mente scorge tra il concetto e la realtà in cui lo si immagina realizzato (1). Che se dal desiderio di sapere passiamo a meditare sulla natura della stessa potenza che attuandosi deve appagarlo, troveremo una conclusione egualmente irrepugnabile. L'intelligenza è una forza; il concetto di forza importa un modo di operare essenziale, sicchè ove non operasse in quella data maniera non opererebbe affatto, e quindi sarebbe nulla; un modo di operare essenziale implica una legge, poichè essa è appunto ciò che fa operare in questo modo. Dunque l'intelligenza deve operare in un modo essenziale e quindi essere governata da una legge. Ora se la legge del senso è il piacevole, la legge della libertà l'amabile, la legge dell'immaginazione l'ammirabile, quella dell'intelligenza è l'intelligibile. Ma come non qualunque sensibile nè qualunque amabile nè qualunque ammirabile può far sentire, amare ed ammirare in un modo essenziale e quindi essere legge del senso, della libertà e dell'immaginazione, così non qualunque intelligibile può esercitare tale ufficio riguardo all'intelligenza. Debbesi perciò fra le varie classi di intelligibili trovar quello che solo può esser legge del pensiero. Queste si riducono a due, intelligibili astratti e intelli-

(1) V. *Bertini.*

gibili concreti, suddividentisi i secondi in concreti finiti ed infinito. Ora, siccome discorriamo qui della intelligenza come forza nel suo atto primo cioè essenziale, atto primo che costituisce l'intuito, e siccome abbiamo veduto che l'oggetto dell'intuito non è un astratto ma un concreto, ne segue che nessuno degli intelligibili astratti può esser legge della potenza cogitativa. Che cosa diremo degli intelligibili concreti finiti? La più ovvia osservazione mi dice che la mente umana può pensare annientato tutto il mondo esteriore e se stessa senza tuttavia lasciar di pensare, diversamente da ciò che avverrebbe se volesse pensare, ad esempio, che l'essere sia e non sia ad un tempo. La legge del pensiero non si trova dunque neppure nella classe degli intelligibili concreti finiti. Essa è dunque l'idea dell'infinito. Lo spirito umano perciò intende in un modo essenziale in virtù della sua comunicazione coll'infinito, sicchè rimossa tal relazione esso è annientato come forza pensante, è intellettualmente nullo. Che se potesse ancora rimaner dubbio sulla verità di questa proposizione, ecco come argomenterei. Si supponga che l'uomo pensi essenzialmente mediante la sua comunicazione intellettuale con un intelligibile finito: il pensiero dell'infinito apparterrà alle operazioni accidentali della sua intelligenza. Ora l'operare essenziale di una forza deve contenere la ragion sufficiente di tutte le sue operazioni accidentali perchè queste non possono essere che uno sviluppo di quello; dunque il pensiero dell'infinito che nell'ipotesi appartiene alla classe degli atti accidentali dello spirito deve essere contenuto nel suo pensiero essenziale, che nella supposizione ha per oggetto immanente ossia per legge un finito. Ma come potrà egli mai il pensiero del finito contener quello dell'infinito? Non si dirà certamente che lo contiene in quanto il pensiero del finito come tale importa quello dell'infinito qual suo correlativo, poichè questa spiegazione distrugge l'ipotesi fatta. Ei s'intende come il pensiero dell'infinito possa acchiudere quello del finito, ma non e converso. Ora, se il pensiero del finito non contiene quello dell'infinito, in qual modo si potrà poi di questo render ragione quando lo si incontrerà nello

svolgimento della riflessiva? in nessun modo. Del resto: posto che il concetto dell' infinito si trovi nella riflessione, se ne deve argomentare che esso trovasi pur nell' intuito, altrimenti il contenuto dello svolgimento riflessivo eccederebbe il contenuto intuitivo. Ora mentre io sto provando riflessivamente che il concetto dell' infinito fa parte dell' intuito debbo certo possedere una tale idea; dunque il fatto stesso della dimostrazione è un argomento in favore della mia tesi: io non avrei potuto pensare a questa prova se al mio intuito non risplendesse la luce dell' infinito.

Conchiudasi adunque che nell' oggetto dell' intuito si trova l'infinito. E non dimentichiamoci che appunto perchè oggetto dell' intuizione l' infinito non è astratto ma concreto. Sola perciò la seconda ipotesi del razionalismo cioè l' ontologismo è ammissibile.

Ci rimane ora a cercare se il concreto infinito nell' intuito si trovi solo ovvero accompagnato col concreto finito. La soluzione di questo problema si può raccogliere da considerazioni fatte precedentemente. Imperocchè a proposito del pensabile noi abbiamo veduto ridursi esso al fattibile, e questo al fatto: epperò pensabile e pensato tornano ad un identico. Nessuna cosa sarebbe pensabile se non fosse pensata prima in qualche modo. Una pensabilità pura è una astrattezza alla quale lo spirito si eleva lavorando sovra un pensato primitivo. Il finito essendo da noi pensabile ne segue che è da noi pensato. Ma sarà esso pensato solo nel periodo riflessivo della intelligenza? Io so primieramente che allo spuntare del primo atto della riflessione esso era già da me pensabile; dunque doveva essere da me pensato precedentemente a quest'atto ossia nell' intuito. Secondariamente, ove lo si ammettesse come un mero pensato riflesso, si urterebbe colla legge dell'uguaglianza del contenuto riflessivo coll' intuitivo. L' oggetto adunque dell' intuito è il doppio concreto, finito ed infinito. Ma in qual modo sono essi presenti all' intuito dello spirito umano? Ecco l' ultima questione a risolvere.

La comprensione e l'estensione considerate nelle idee delle cose finite camminano in ragione inversa secondo insegnano i logici; ma contemplate nell'idea dell'infinito si sottraggono alla legge di

tal relazione infinitizzandosi ambedue. Così se nell'idea dell'essere si trova un *minimum* di comprensione ed un *maximum* di estensione, nell'idea di Dio si avvera il *maximum* di queste due doti. Nell'infinito possiamo distinguere l'essere e l'operare (estrinseco): nel suo essere si ritrovano tutte le perfezioni di tutti gli enti finiti; nella sua azione creatrice rinvengonsi tutte le individualità contingenti: l'essenza abbraccia la comprensione, l'atto creativo comprende la estensione. Nessuna individuale esistenza può cader fuori della creazione; dunque Dio si *estende* a tutti gli esseri: nessun attributo positivo di essi è escluso dalla essenza divina; dunque l'infinito *comprende* tutte le perfezioni degli enti finiti. Iddio è *ogni* individuo come creante, è *tutto* il positivo di tutti gli individui come essere. L'*omnis* e il *totus* perciò, la totalità estensiva e comprensiva nell'infinito si identificano come il suo essere ed il suo operare. La ragione di questa immedesimazione ci è data dalla filosofia infinitesimale: essa dimostra che *in Dio, come infinito, le contraddittorie positive* ossia *i contrari si immedesimano insieme* (1). Ciò premesso, io discorro in questo modo. Negli esseri finiti si distingue l'essenza o natura e l'esistenza: fuori della sintesi di queste due cose non v'ha più nulla a conoscere in esse, perchè null'altro esse sono che questa sintesi. Si tratta perciò di spiegare come la mente umana conosca intuitivamente degli esseri finiti l'essenza e l'esistenza. Cominciamo dalla prima.

L'essenza del finito è la sua comprensione: questa è contenuta nella natura dell'infinito; dunque l'intuito della natura dell'infinito è implicitamente quello dell'essenza del finito. Si supponga che nella luce del sole sia contenuta ogni specie ed ogni grado di luce: egli è chiaro che, sebbene si tratti di una luce numericamente diversa da quella del centro del nostro sistema, la vi-

(1) ......Il porre, così Gioberti (*Teorica del sovranaturale*, vol. I.) in Dio le contraddittorie negative conduce al panteismo degli Hegelisti anzi al nullismo di alcune scuole buddistiche. L'idea giusta della contraddittoria costituisce il carattere per cui la filosofia infinitesimale ortodossa si distingue dalla eterodossa.

sione dell'ultima vale ciò nondimeno alla mia pupilla la percezion della prima. Non dandosi nella nostra ipotesi una luce specificamente diversa da quella che nel sole risplende perchè esso è tutta la luce, il mio occhio nell' apprendere una luce particolare non è costretto a fare un atto specificamente diverso da quello con cui percepisce la luce universale. Si può quindi stabilire che la diversità numerica degli oggetti luminosi, quando accompagnata non sia da una diversità specifica, non muta la natura dell' atto visivo, e che questo perciò è la ragion sufficiente di tutti gli altri che lo susseguono, ove gli oggetti di questi sieno contenuti nell'oggetto di quello. L' aquila che spinge il forte sguardo nel ministro maggiore della natura resiste pure con occhio immoto all'azione di un raggio di luce men viva. L'intuito dell'essere dell'infinito è la percezione visiva del sole: come in questa l' atto particolare dell' occhio percipiente un oggetto luminoso solo numericamente diverso dal sole, così in quello è contenuta l'intuizione con cui lo spirito apprende l'essenza del finito, perchè questa, sebbene numericamente distinta da quella dell'infinito, è tuttavia in ciò che contiene di positivo identica con essa. L'intuito adunque dell' essere dell' infinito contiene implicitamente e indirettamente quello dell' essenza delle cose finite. Quando affermai che il concetto del finito deve far parte dell'intuito non poteva senza dividere inopportunamente la materia chiarire il modo onde vi è contenuto: ora asserisco che quanto alla essenza l'intuito di esso è solo *implicito* ed *indiretto*, come risulta dall' immagine con cui ho significato la mia idea. Questa sentenza, diversa da quella di un poderoso ingegno italiano, abbisogna di una più ampia giustificazione.

Vincenzo Gioberti pose anche nell' intuito l'apprensione del finito; ma essa diversifica dalla mia profondamente. Secondo l'illustre filosofo l'intuito umano coglie le cose finite nel modo medesimo con cui afferra l'ente infinito, cioè esplicitamente e direttamente, dovechè giusta la mia opinione è diretto ed esplicito l'intuito dell'infinito, ma indiretto ed implicito quello del finito (1).

(1) Dicendo *finito* intendo di parlare per ora solo della sua essenza non ancora della sua esistenza.

Nella sua dottrina l'intuito si trova al cospetto del doppio concreto, finito ed infinito, apprendendolo simultaneamente siccome un tutto; secondo il mio modo di vedere l'intuito si trova in mezzo di questo doppio concreto, assorto solo nell'infinito e apprendendo implicitamente nel contenuto di questo anche il contenuto di quello. La teorica di Gioberti insegna che la contezza del finito e dell'infinito è virtuale soltanto: io sostengo la stessa proposizione ma distinguendo due specie di cognizione virtuale. La notizia di una cosa può esser virtuale in quanto è l'apprensione di essa cosa in sè, e la chiamo *diretta*; e può esser tale in quanto è la percezione della cosa medesima in un'altra cosa, e la appello *indiretta*: un primo e rapido sguardo lanciato sur un quadro che in sè effettuasse ogni bellezza sarebbe una cognizione virtuale diretta di esso ed indiretta di tutti i quadri da questo numericamente distinti; perchè s'abbia di questi un concetto virtuale diretto è d'uopo ch'essi vengano percepiti non solo nel quadro esemplare ma in se stessi. Il Gioberti ammette nell'intuito del finito una cognizione virtuale non solo indiretta ma diretta: a me sembra che possa essere solamente indiretta; ed il mio giudizio è appoggiato alla seguente considerazione.

La mente umana perchè finita è un essere parte in atto e parte in potènza. Di qui segue che un atto intellettuale qualunque procaccia allo spirito una cognizione del suo oggetto, ma rimane ignoto a se stesso: il pensiero con cui il mio spirito si affisa nel circolo mi dà la notizia di questa figura, ma non mi fa conoscere il pensiero medesimo: a tal uopo ricercasi un novello pensiero. Però v'ha un caso in cui l'atto cogitativo nell'apprendere il proprio oggetto conosce anche se stesso, sebbene non in sè ma nel suo oggetto medesimo: ciò avviene allorquando un tal atto è contenuto nel termine in cui si affisa: allora il pensiero conosce se stesso in un altro, ed ha luogo la notizia indiretta di cui abbiamo parlato. Ma quando l'atto cogitativo non fosse nel suo oggetto compreso, come nell'esempio addotto del circolo, esso atto sarebbe sconosciuto a se stesso. Ora è verissimo che lo spirito intuente è contenuto nell'infinito, suo oggetto, ma è del pari innegabile che corre

un grande divario tra la cognizione che nell'intuito lo spirito possiede dell' infinito e quella che nel medesimo atto egli ha di se stesso, essendo la prima sebben solo potenziale, immediata e diretta, e la seconda indiretta e mediata. Perchè lo spirito potesse cogliere se stesso nel modo medesimo in cui apprende l'infinito dovrebbe proiettare se stesso dinanzi a sè, operazione impossibile all'intuito, perchè la mente è già occupata nella contemplazione dell' infinito: questo proiettamento non può effettuarsi che nella riflessione. Nè si opponga che in tal caso il conoscimento riflessivo recherebbe seco qualche nuovo elemento: quanto alla sua essenza lo spirito la ha già appresa nell'intuito ch'egli ha della natura dell' infinito; riguardo alla sua esistenza, alla sua individualità vedremo fra poco in qual modo egli la conosca. È vero che l'intuito dell'infinito senza più non è ancora l'intuito dello spirito in sè, nella sua individuale esistenza: ma è vero parimenti che l'intuito di esso infinito è pure l'intuito del contenuto di tale individualità meno l' individualità stessa. Non è dunque identico il modo con cui lo spirito umano apprende intuitivamente l'infinito e se stesso.

Ma che cosa dovremo noi dire della cognizione del mondo esteriore (1)? Abbiamo veduto superiormente che la condizione del conoscere è il sentire; onde il mondo che ci circonda ci rimarrebbe del tutto ignoto se il nostro senso con esso non comunicasse, se esso non arrivasse sino al nostro sentimento onde avvertirci della sua presenza. Il mondo sentito diviene mondo inteso in virtù di quella funzione intellettuale che chiamammo obbiettivazione. Ora questa presuppone evidentemente l'obbiettivazione di noi medesimi per meditarne il contenuto e in esso l'universo sentito. Questa cognizione del mondo, come si vede, non è indiretta ma diretta, poichè con essa lo apprendiamo in se stesso non in un altro. Intanto ella è preceduta dalla cognizione diretta di noi medesimi; e questa non appartenendo all' ordine intuitivo, come vedemmo, si al riflessivo, ne segue che quella a maggior ragione entra nel

(1) Non parlo ancora della sua esistenza ma solo della sua essenza.

secondo non nel primo dei due ordini. Non si può dunque ammettere che la notizia intuitiva del mondo sia diretta come quella dell'infinito. E tuttavia una cognizione di esso vi ha nell'intuito, e questa è indiretta come quella del proprio spirito : la mente lo intuisce nell'essere dell'infinito come vi intuisce se stessa. Anche qui non gioverebbe opporre che concessa la verità di questa dottrina si avvererebbe una cognizione riflessa del mondo eccedente l'intuitiva: la sua essenza l' intelletto la ha già colta nell' intuito ch' egli possiede della natura dell'infinito ; relativamente alla sua esistenza individuale insieme con quella del proprio spirito io ne spiego la cognizione nella seguente maniera.

L'ontologia dimostra che la relazione tra il finito e l'infinito è quella di creato a creante : il primo perciò esiste in quanto è fatto dal secondo; e quindi per esso esistere ed esser fatto sono un identico. Egli pare a primo aspetto che tra queste due cose non sia un'equazione perfetta, perchè comunemente il concetto dell' esistere si considera come risultante dal concetto dell' esser fatto e da quello del farsi o porsi ; laddove il vero si è che il secondo nell'esistenza finita coll'analisi non si ritrova : il finito non si pone ma è posto. Il porsi appartiene all'infinito esclusivamente; e la riflessione umana lo predica anche erroneamente delle cose finite, come trasferisce in Dio gli attributi di queste. Che se nel finito esistere ed esser posto sono sinonimi, ne nasce che apprenderlo come esistente ed afferrarlo come posto si reciprocano. Ma una cosa non si può concepire come *fatta* se non si ha l'idea del *fare;* dunque il concetto dell'esistenza del finito presuppone logicamente quello dell'azione creatrice dell'infinito. Ora egli è indubitato che riflessivamente abbiamo l'idea dell'esistenza degli enti finiti epperò del loro esser causati; dunque tale concetto si deve pure trovar nell'intuito. Ma l'apprensione di un causato implica quella di un causante ; dunque nell'intuito si trova il doppio concetto dell'essere e del creare dell'infinito. Ciò rende ragione del carattere che contrassegna il sapere primitivo così degli individui come dei popoli. L' indagine delle origini delle cose precorse a quella della loro natura : perchè ciò ? nell' intuito dell'infinito il concetto del

suo essere precede logicamente a quello del suo creare, perchè l'essere di Dio non è altro che l'atto eterno con cui egli pone se stesso, e l'idea del porsi antecede nell'ordine di dipendenza l'idea del porre. Ora la riflessione percorre a rovescio la tela intuitiva e quindi esordisce il suo lavoro dalla seconda anzichè dalla prima delle due idee. Intanto, come potrebbe mai la riflessiva cominciare la sua carriera coll'investigazione delle origini se all' intuito non risplendesse l' idea di causa? Inoltre; il più semplice raziocinio la presuppone. Ecco un esempio: tutti gli enti intellettivi ed amanti sono immortali; l'uomo è intelligente ed amante; dunque egli è immortale. Questo sillogismo si intende perchè la riflessione lo traduce tacitamente così: l'essere immortali tutti gli enti intellettivi ed amanti e l'essere l'uomo un ente intellettivo ed amante *fa sì* che egli è immortale. Io ommetto molti altri argomenti che si potrebbero addurre in appoggio della mia proposizione considerando come valevole per tutti quello che parte dall'impossibilità che nella riflessione vi sia di più che non nell'intuito, e che inferisce la necessità che l' idea di causa sia in questo contenuto. Ed intendo parlare di una causa assoluta o creatrice non di una causa meramente relativa, perchè nella riflessione si trova non solo l'idea di questa ma anche l'idea di quella. E si noti che l'intuito della causa creatrice o sostanziale basta a spiegare il concetto della causa emanatrice o modale. Imperocchè il causare modale è fare un modo da un nulla di modo, ed il causare sostanziale è fare una sostanza da un nulla di sostanza; sì nell'idea perciò del primo come del secondo v'ha il concetto del fare dal nulla: la diversità adunque non cade rigorosamente parlando nel fare ma nel termine del fare, epperò astraendo da esso termine i due concetti della causa sostanziale e modale, si riducono ad un solo, a quello del fare dal nulla. I panteisti, per toccarlo di volo, rigettano la causa creatrice sotto pretesto della sua inintelligibilità, ed accettano tuttavia la causa modale. Ma con quale ragione? siate logici e negate anche la seconda perchè non è meno inintelligibile della prima: la differenza del termine dell'una e dell' altra non influisce per nulla a rendere più oscuro o più chiaro il loro

concetto. Tanto è facile dichiarare come dalla potenza erompano gli atti quanto lo spiegare come dal nulla escano le sostanze.

L' infinito adunque si rivela all' intuito umano come creante. Ciò posto, dobbiamo chiedere: l' apprensione intuitiva dell' atto creativo involge essa la percezione dell'esistenza del suo termine in se stesso? Stando le cose poco fa ragionate, ciò non può essere. Noi abbiamo infatti veduto che l' apprensione dell' essenza del finito in sè non può essere intuitiva, ma solo riflessiva; ora ciò non sarebbe quando si avverasse l' intuito dell' esistenza del finito in se stesso; perchè sebben si possa essa distinguere dalla essenza, ciò s' ottiene tuttavia solo per mezzo della riflessione astratteggiante: nulla potendo esistere senza esistere in un dato modo ossia come qualcosa di determinato, ne consegue che un atto che non astratteggi e non discorra qual è l'intuito, non può cogliere separatamente e successivamente l' esistenza e l' essenza od e converso. Se dunque l'apprensione dell'essenza del finito in se stesso appartiene solo al giro della riflessione, lo stesso devesi affermare della percezione della sua esistenza in sè. Ma se il finito non è colto dall' intuito come esistente in sè, e deve pure essere appreso come esistente perchè nel caso contrario lo spirito non avrebbe l' intuito del finito reale, ma solo del finito possibile, in che cosa sarà questa esistenza percepita? Essa è appresa fuori di sè; ma dove? nell'atto creativo. Io dissento qui nuovamente, come si vede, da Vincenzo Gioberti, il quale ammette l' intuito dell' esistenza del finito in sè, non solo nella creazione: egli pone perciò nell'intuito più di quello che a me paia essere possibile e necessario. La cognizione intuitiva dell' esistenza del finito per me non è che indiretta, poichè io opino che essa si apprenda non in sè, ma nella sua causa: pel filosofo di Torino questa cognizione è diretta come quella della sua essenza. A chi poi mi chiedesse come si possa in questa dottrina intendere dallo spirito il significato della parola *creazione* mi parrebbe di poter rispondere in questa forma. Creare è porre come abbiamo veduto; ora l'intuito dell'essere dell'infinito non è altro che la visione del suo porsi, perchè essere e porsi si convertono;

ammesso perciò che lo spirito intenda il porsi dell'infinito, è anche concesso che egli intenda il porre dell'infinito medesimo. Imperciocchè il porre non sarebbe affatto intelligibile quando non avesse in alcun modo un termine; ma la cosa non si verifica nella mia sentenza: questo termine è la stessa essenza del finito contenuta ed intuita nell'infinito. Cosicchè se la mente nostra intende il porsi divino perchè il suo termine è l'infinito stesso, ella deve capire il porre che Dio fa il finito perchè il termine di esso porre è lo stesso finito contenuto e veduto come ideale nell'infinito. Non si tratta dunque di intendere una creazione senza termine. L'infinito afferma se stesso ed il finito: questa seconda affermazione è l'atto creativo: ridotte ad una sola formano il giudizio complesso, speculativo e pratico: *Io sono creante*, con cui Dio ci rivela se stesso ed il doppio ordine del finito, lo spirito umano ed il sensibile universo. La nostra mente intende la seconda affermazione, perchè intende la prima e perchè il doppio finito che ne è l'obbietto e cui essa le annunzia è da lei appreso come ideale nel contenuto dell' oggetto del pensiero con cui Dio si asserisce. L'affermazione con cui l'infinito crea il mondo e lo spirito è una esemplificazione di una parte, a così dire, dell'oggetto del giudizio con cui egli pone se stesso. Che se creare è esemplificare, gli è chiaro che esso, ancorchè non sia presente allo spirito l'esemplato, è intelligibile quando egli conosce l' esemplare che si ritrae: a quel modo che io intendo senz' ombra di difficoltà che cosa significhi riprodurre un gruppo scultorio ove questo sia da me percepito, senza che io ne vegga tuttavia la copia.

L'essenza ideale ossia l'esemplare e l' esistenza *in causa* del finito vengono riconosciute concretizzate ed effettuate mediante la riflessione; il cui esercizio non può più avere altro risultato che un rincorrere chiaro e distinto la realtà in sè di tale essenza e di tale esistenza. Nè dall'apprendere che l'intuito fa il finito fuori di sè, cioè nell' essere divino e nell'azione creatrice, e dal coglierlo che fa la riflessione dentro se stesso si deve inferire che questa rechi seco qualche nuovo elemento conoscitivo. Imperocchè il contenuto qualitativo e quantitativo del finito in sè è uguale al

suo contenuto qualitativo e quantitativo fuori di sè: il suo *quid sit* effettivo non eccede il suo *quid sit* ideale, come il suo *an sit* in sè non è maggiore del suo *an sit* nella causa creativa; ora questo doppio contenuto del finito fuori di sè si trova nell'oggetto dell'intuito, perchè Dio manifestandocisi come affermante lo spirito umano e l'universo esteriore ci rivela *che cosa* crei, mentre affacciandocisi colle sue perfezioni ci mostra in esse l'esemplare del finito in cui *ogni quanto* di essere di esso finito effettivo è compreso.

Si noti però che quantunque l'intuito non apprenda l'essenza e l'esistenza in sè del termine della creazione, questo termine riesce tuttavia nel senso ond'è dotato lo spirito intuente, e ne è perciò sensitivamente percepito: sicchè mentre l'infinito ci rivela intuitivamente la sua creazione, il sentimento verifica, direi quasi, l'opera divina raccogliendone dentro di sè il risultamento ed apprendendo per tal modo il finito non più fuori di sè ma in se stesso. Noi abbiamo veduto che il concreto per essere conosciuto ossia obbiettivato deve prima essere sentito cioè subbiettivato; onde il senso è condizione del conoscere sebbene non sia un conoscere, ma solo lo inizii: l'essere sentito è un passo fatto verso l'essere inteso. La riflessione apprende il finito così soggettivato ed oggettivandolo lo riconosce.

Da queste considerazioni parmi di poter conchiudere che la mente umana nel momento primitivo del suo conoscere si trova in mezzo all'infinito creante, in cui l'essenza e l'esistenza dello spirito finito e dell'universo esterno sono contenute come in causa esemplare ed efficiente, e a se stesso senziente, in cui l'essenza e l'esistenza medesime dimorano come esemplate ed effettuate; che *lo spirito umano* perciò *conosce pensando Dio e la sua creazione;* e che quindi *il Principio dello scibile è l'idea dell'Infinito creante*.

DALLA STORIA DELLA FILOSOFIA ANTICA (1)

La filosofia, come ogni scienza, si può considerare nel suo stato *ideale*, nel suo stato *primitivo*, nel suo stato *attuale* e nel suo *formarsi*. Quindi quattro problemi *teorico*, *archeologico*, *statistico e storico*. Lo stato ideale è lo scopo, il primitivo è il punto di partenza, l'attuale il punto d'arrivo ed il formarsi è il movimento del primitivo verso l'attuale. Questo movimento è rappresentato da una serie di sforzi con cui la riflessione filosofica si adopera ad effettuare lo stato ideale mediante un complesso di principii e di teoremi nella meditazione dei quali essa cerca la sua pace. Un sistema filosofico è questo complesso di principii e di teoremi: aggiungendo all'oggetto su cui versano la riflessione con cui si discoprono e la pace dello spirito per cui si investigano si hanno tre principii di divisione per una classificazione dei sistemi filosofici, la quale si può abbozzare col seguente quadro sinottico.

(1) Questa parte del mio lavoro non è altro che un riassunto brevissimo della terza parte del *Saggio storico sui primordii della filosofia greca* del prof. G. M. Bertini.

La storia della filosofia si può dividere in universale e particolare. La prima abbraccia i sistemi di tutti i tempi e di tutti i luoghi. La seconda si può considerare sotto tre aspetti, può cioè estendersi ai sistemi di tutti i luoghi ma di un solo tempo, ovvero di tutti i tempi ma di un solo luogo, oppure in fine ad una data classe di sistemi della medesima indole, per esempio, dei si-

stemi sensistici. Taluni considerando la storia della filosofia sotto il solo aspetto del tempo la divisero in antica , del medio evo e moderna : le due ultime però si possono ravvisare come semplici suddivisioni di una storia più ampia , della storia della filosofia cristiana. Noi ci occupamo solo nella storia antica e questa limitata alla terza delle tre scuole, ionica, pitagorica ed eleatica del primo periodo della filosofia greca.

Fra le molteplici idee che lo spirito umano possiede v'ha quella dell'universo : i filosofi della scuola ionica presero per tema della loro speculazione questo concetto ponendosi il problema : *in che si trova effettuata l'idea del Tutto?* Essi la riconobbero concretata nella natura corporea, e si proposero la questione intorno all'origine di essa natura , questione che fu divisa nelle tre seguenti : 1° qual fu lo stato primitivo della materia di cui la natura è composta ? 2° sotto l'influenza di quale agente il primitivo divenne attuale ? e 3° questo principio è esso cieco o intelligente ? Se tutto il reale è materia e la materia è tutto il reale , e se il reale è l'unico pensabile e l'unico pensabile è l'assoluto , e l'assoluto è necessario e il necessario è infinito, ne segue che la materia è dotata di tutti questi attributi metafisici, e quindi è immutabile. Questa conclusione dell' immutabilità della materia non fu veduta da questa scuola, la quale rivolse quasi tutte le sue meditazioni alla soluzione del problema sulla trasformazione del primitivo nell'attuale, trasformazione impossibile quando la materia fosse immutabile. La logica avrebbe perciò condotta la filosofia ionica a negare se stessa. Ma ciò che non fu fatto da questa scuola il fu dalla eleatica, la quale annullò l'universo sensibile e le sue mutazioni e quindi l'oggetto della fisica, epperciò la fisica stessa, riducendo il reale all'ente puro, assoluto, immutabile, eterno. I filosofi eleati oltre la via che loro apriva la logica nella teoria ionica trovarono ancora una preparazione ed un avviamento alla loro ontologia nella dottrina della scuola pitagorica la quale aveva già fatto astrazione dal movimento per innalzarsi dalla osservazione di ciò che si fa alla contemplazione di ciò che è, passando per tal modo dalla filosofia fisica alla filosofia matematica. Tuttavia i Pitagorici ammet-

tevano ancora il mondo sensibile come una realtà, sebbene dissentissero dai filosofi ionici intorno alla spiegazione della sua origine dal primitivo: spiegazione matematica per quelli, fisico-dinamica o fisico-meccanica per questi. Si trovavano perciò d'accordo nell'insegnare la realtà non solo del primitivo, del semplice, dell'intrinseco, del sovrasensibile, ma anche del derivato, del composto, dell' estrinseco, del sensibile. La scuola eleatica per lo contrario negò il secondo di quasti due termini, riducendo il reale al sovrasensibile, all'oggetto essenziale della intelligenza. Che cosa poteva quindi essere per questi filosofi la filosofia fisica? nient'altro che una fenomenologia, poichè l'universo sensibile per loro era divenuto una apparenza soggettiva ed illusoria. E tuttavia questa fenomenologia non fu da essi negletta; ond'è che la filosofia eleatica si può dividere in fenomenologia ed ontologia. Noi ne riassumiamo solo i concetti ontologici, cercandoli nelle dottrine dei filosofi principali della scuola.

I. Meditando Senofane sulla dottrina ionica sviluppata nelle sue conseguenze da Anassimandro in ispecie si diresse questa domanda: l'assoluto, il necessario, l'immutabile, Dio è esso la totalità delle cose sensibili ovvero qualche essere da questa affatto distinto? Egli rigettò la prima parte di tale quesito attenendosi alla seconda e svolgendola in una dottrina, di cui i sommi capi sono i seguenti. Iddio per lui è una forza sovrana ed invincibile e governatrice di ogni cosa. Da questo concetto dell'onnipotenza, fondamentale secondo Senofane perchè in esso riponeva l' essenza di Dio, egli dedusse tutti gli attributi divini. Se Dio è onnipossente è uno; se è onnipossente ed uno è eterno. Se è onnipossente è ancora in grado superlativo intelligente. In Dio non è distinzione di parti perchè semplicissimo, nè di potenze destinate ad esercitare attività diverse, poichè esse sarebbero fra loro dissimili; per contro Iddio è per ogni rispetto simile a se stesso cioè ha la medesima attività in tutto il suo essere. Egli simboleggiava questa somiglianza di Dio a se stesso colla sfera. Dio non è nè immobile, perchè sarebbe il nulla, nè in moto perchè sarebbe un molteplice. Così egli non è neppure infinito nè finito nel significato pitagorico delle

due parole, perchè è al di sopra dell' infinito e del finito, come in generale della dualità e della contrarietà osservata dai Pitagorici in tutte le cose mondiali. Recando egli a confronto il politeismo e le superstizioni del suo tempo colla sua dottrina intorno alla natura di Dio, ne spiegava l' origine e tutte le condannava. Col suo εν παντα poi, in cui gli Eleati riassumevano tutta la loro filosofia, è probabile che il filosofo di Colofone volesse significare che il solo vero reale è l'ente uno, e che il molteplice non è che una apparenza, di cui perciò è possibile una fenomenologia, non una scienza. Ma quale relazione dovea egli ammettere fra l' ente uno e la natura sensibile? la relazione di identità e di contrarietà ad un tempo.

II. Parmenide divise la sua filosofia in due parti corrispondenti all'ontologia ed alla fenomenologia di Senofane. Anch' egli si innalzò nella sua dottrina ontologica al concetto dell'ente come unico reale epperciò assoluto, come unico intelligibile, principio, condizione, legge ed oggetto essenziale del pensiero, eterno, infinito, semplice, immutabile, indivisibile, perfetto, identico colla sua idea. Parmenide era panteista idealistico come Senofane; però il suo panteismo diversificava essenzialmente da quello del suo maestro. Imperocchè l' ente di Senofane era onnipotente e quindi intelligente epperciò morale e conseguentemente personale, dovechè quello di Parmenide è destituito di personalità, essendo da lui considerato specialmente in quanto è il primo e il solo intelligibile: il panteismo idealistico di Parmenide è dunque logico, laddove quello di Senofane è mistico. Parmenide contrariamente a quello che fece Senofane, ommise di divinizzare il suo ente: quindi come filosofo egli era ateo; mentre come uomo e poeta egli professava la religione popolare, di cui tratta nella parte fenomenologica della sua filosofia.

III. Zenone, sì nell'ontologia e sì nella fenomenologia nulla aggiunse di sostanziale alla dottrina del suo maestro Parmenide. Quanto alla prima egli limitò la sua speculazione all'apologia dell'ente uno contro i filosofi ionici che lo deridevano siccome ripugnante ai dettati del senso comune. Egli mostrava che per quanto

arduo fosse a concepire l'ente parmenideo non si dovea perciò rigettare da coloro, i quali professavano col senso comune una dottrina in cui i pronunziati fondamentali della moltiplicità, dello spazio e del moto sono contraddittorii. Dal dogma della moltiplicità di cose nello spazio egli deduceva tre antinomie, le quali sono 1° che queste cose sono simili e dissimili; 2° numerabili ed innumerabili; e 3° infinitamente grandi ed infinitamente piccole. Dal concetto dello spazio egli argomentava a un processo in infinito. E finalmente dall'idea del moto egli conchiudeva 1° l'impossibilità che un mobile raggiunga un punto determinato: 2° l'impossibilità che un mobile raggiunga un altro mobile, anche allorquando la velocità di questo sia minore della velocità di quello; 3° l'impossibilità che un corpo si muova; e 4° (inferenza apertamente sofistica e non seria) la possibilità che un mobile percorra colla stessa velocità uno stesso spazio impiegando un tempo diverso. Questi argomenti avevano per iscopo di mostrare come dalla dottrina degli avversari derivassero assurdi molto più gravi di quelli che a primo aspetto incontravansi nel sistema ch'egli difendeva, e non miravano a stabilire lo scetticismo.

IV. Melisso proseguì il cammino segnato da Parmenide ed elevandosi nella sua ontologia al più alto grado di astrazione poggiò all'idea del *qualche cosa*, cui stabilì a fondamento del suo sistema e da cui derivò gli attributi metafisici dell'ente. Il quale è eterno, infinito, uno, semplicissimo. Dunque non si dà il nonente cioè un nascere, un perire, e in generale verun moto, veruna mutazione. Quest'ente uno come quello di Parmenide non è personale ma solo metafisico; epperò Melisso come filosofo era ateo egualmente che il suo maestro.

V. I filosofi ionici volendo determinare la relazione tra l'ente uno e infinito ed il finito molteplice avevano ridotto il primo al secondo; gli Eleati per lo contrario risolvevano il medesimo problema riducendo il secondo al primo. Empedocle invece li sintetizzò. La natura sensibile riacquistava perciò un valore, poichè non era più pel filosofo agrigentino una mera apparenza. Così egli tentava di conciliare la filosofia ionica colla eleatica. Egli distinse

il Pan dal Cosmo, ossia la totalità degli enti nello spazio e nel tempo dal mondo considerato nel giro della esperienza. Il Pan è sovrasensibile epperciò obbietto della sola intelligenza; è estemporaneo; è uno; è immutabile nella mutabilità incessante ed universale. Il tutto perciò che Empedocle chiamava lo Sfero è il subbietto degli attributi metafisici che gli Eleati predicavano del loro ente; nel Pan è il regno assoluto dell' amicizia. Nel Cosmo per contro è il regno della mutabilità e della pugna tra l'amore e la discordia: il Tutto e il Mondo sono coesistenti.

INDICE.